This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

C761.80

Harvard College Library

FROM THE

SUBSCRIPTION FUND,

BEGUN IN 1858.

19 Feb., 1892.

PRISCILLIANUS

EIN REFORMATOR DES VIERTEN JAHRHUNDERTS.

EINE KIRCHENGESCHICHTLICHE STUDIE

ZUGLEICH EIN

KOMMENTAR ZU DEN ERHALTENEN SCHRIFTEN PRISCILLIANS

VON

FRIEDRICH PARET

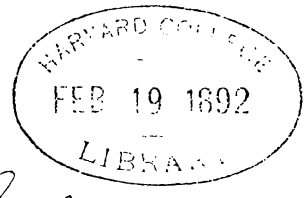
DR. PHIL., REPETENT AM EVANG.-THEOL. SEMINAR IN TÜBINGEN.

WÜRZBURG.

A. STUBER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG.

1891.

III. 6676
C761.80



Subscription fund.

Druck der Stahel'schen k. Hofbuchdruckerei in Würzburg.

Vorwort.

Die folgende Untersuchung über Priscillian setzt durchweg die Kenntnis des lateinischen Textes voraus, wie er in der Ausgabe des Wiener *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. XVIII., vorliegt [1]). Daher ist es überflüssig erschienen, über Alter und Einzigkeit der neu gefundenen Handschrift der Traktate, sowie über die Handschriften der Canones zu wiederholen, was der Herausgeber des Textes mit erschöpfender Gründlichkeit in seiner Vorrede klargestellt hat. Aus der eingehenden Arbeit am einzelnen wird der Leser mit mir die Überzeugung gewinnen, dass wir dieser grundlegenden Textausgabe nur zu Dank verpflichtet sind für ihr zurückhaltendes Verfahren statt der von anderer Seite gewünschten Textverbesserung; er wird es sich aber auch gerne gefallen lassen, wenn ich an wichtigen Punkten die textkritischen Erwägungen der *Schepss*'schen Ausgabe — welche doch jeder folgenden zum Ausgangspunkte dienen müsste — mit hereinziehe, so namentlich die nicht ernstlich durchgesetzten Konjekturen auf p. XXVI f. der editio. Vielleicht wird man einen ausdrücklichen Nachweis der Autorschaft Priscillians für die ihm nunmehr beigelegten Schriften

---

[1]) *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgius Schepss. accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum.* Vindobonae, F. Tempsky (Lipsiae G. Freytag) 1889.

vermissen; die von mir versuchte Rekonstruktion des Priscillianismus darf aber als reichlicher Ersatz gelten. Soviel ich weiss, ist überhaupt nur von Einer Seite ein Zweifel in dieser Hinsicht ausgesprochen worden (von *Sittl* in Bursian-Müller's Jahresbericht für Altertumswissenschaft LIX, S. 44 f.); die dabei vorgebrachten Gründe verraten aber eine nur vorläufige Bekanntschaft mit dem Gegenstand; das von den ungleichmässigen Schriftcitaten hergenommene Argument gegen die Einheitlichkeit der neu entdeckten Literatur hat *Weymann* (Blätter f. d. bayr. Gymnasialwesen 1889 S. 592 ff.) bereits entkräftet.

Unter den Anzeigen und Besprechungen der Textausgabe geht die von *Loofs* (in der Theologischen Literatur-Zeitung 1890, Nr. 1) am ausführlichsten auf die Sachen ein; ich bin zu einer wesentlich verschiedenen Auffassung gelangt. Auch was dort an der *Schepss*'schen Ausgabe bemängelt wird, kann ich mir so nicht aneignen; insbesondere erscheint es mir unberechtigt, in der Ausgabe auch sogleich eine Übersetzung zu erwarten; diese hätte zu einer förmlichen Untersuchung werden müssen und ist eine Sache für sich. Nennenswerte Beiträge zur Textkritik, welche von mir berücksichtigt worden sind, liefern *B. Kübler* (in der Deutschen Literatur-Zeitung 1889, S. 809 ff.), *P. Mohr* (in der Neuen philologischen Rundschau 1889, S. 91 ff.), welcher auch die Reihe der anklingenden Hilariusstellen beträchtlich vermehrt hat, und *Petschenig* (in der Berliner philologischen Wochenschrift 1889, S. 1399 ff.). [1])

Man wird meiner Arbeit allerlei Form-Mängel nachsagen. Sie hängen mit der Natur der Aufgabe zusammen. Eine ganz erhaltene oder gut restaurierte Statue vorzunehmen, sie in wechselnde Beleuchtung zu stellen und die Züge ihrer Schönheit oder

---

[1]) Wenn *Petschenig* an einigen Stellen des Textes (6, 2. 10. 7, 8. 10, 21. 14, 22. 19, 8 [13, 1. 4.]. 20, 21 [u. 21, 12]. 21, 10. 24, 14 [vgl. 64, 7], 28, 13. 30, 15 *(condemnat et* und *quia]* 57, 6. 81, 7 [vgl. 94, 14. 104, 10]) die Rückkehr zur ersten Hand der Handschrift vorschlägt, so hat er nicht klar gemacht, wie er trotzdem die Ansicht des Herausgebers über den Korrektor der Handschrift (p. XVIIII) auf sich beruhen lassen kann. Von sachlichen Gesichtspunkten aus würde sich sein Vorschlag empfehlen in 6, 2 und einen bedeutsamen Unterschied würde er machen in 30, 15.

Eigenart zu bestimmen, ist ein angenehmeres Geschäft, als erst die Stücke aus dem Schutt holen, die Bruchstücke mühsam aneinanderhalten und in unermüdlichen Versuchen endlich zu einem Ganzen zusammenfügen und ergänzen. Auch dies hat seinen Reiz. Aber von allen den Schritten und Versuchen im einzelnen umständlich zu reden, ist nicht Liebhaberei des Entdeckers gewesen, sondern mir als Pflicht erschienen; mancher vergebliche Versuch wird damit einem Späterkommenden erspart; jedenfalls wird das Nachprüfen und Verbessern erleichtert, und der Streit der Meinungen kann sich nicht in Allgemeinheiten ergehen, sondern muss sich immer um Gewinnung eines Bildes bemühen, in welchem alle einzelnen Stücke ihren Platz finden.

Zu der Übersetzung insbesondere bemerke ich noch, dass sie zugleich Erklärung sein will. Sie ist daher nicht gleichmässig durchgeführt worden und macht bisweilen der Paraphrase Platz, zuweilen weicht sie von dem Wortlaut des Originals, zuweilen von dem guten deutschen Ausdruck mehr ab, als man sonst einer Übersetzung zu gut halten würde. Eine glatte und fliessende Wiedergabe wird nicht in erster Linie angestrebt werden bei einem Schriftsteller, dessen Stil zwar studiert, aber wuchtig und ungelenk und ebenso wenig von klassischer Schönheit angehaucht ist, als der Theolog dem Geist des klassischen Altertums in seiner Gedankenwelt den Zutritt gestattet hat. Die Reihenfolge des Grundtextes hat anderen Rücksichten geopfert werden müssen; dem daraus entspringenden Übelstand der Unübersichtlichkeit habe ich durch das 1. Register etwas abgeholfen. Das Sachregister (Register 5) macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit, soll überhaupt nur dem Leser Anhaltspunkte bieten, sich in der Theologie Priscillians zurechtzufinden. Der Nachtrag von Bibelstellen (Register 4) ist bei dem biblizistischen Charakter dieser Theologie vielleicht von Wert; über Priscillians Bibel selbst ebenso wie über die Canones-Hss. hat uns der Entdecker und Herausgeber Priscillians, Herr Professor Dr. *Schepss* (Theol. Literatur-Zeitung 1889 Nr. 13) zu handeln versprochen. Gerne nehme ich die Gelegenheit wahr, diesem für gütigen Rat und Beistand, sogar bei der Korrektur, zu danken.

Die Teilnahme, auf welche ich für den vorliegenden Gegenstand rechne, denke ich mir nicht bloss als die des gelehrten

Historikers. Die Entdeckung Priscillians konnte in keine günstigere Zeit fallen als in die unsrige, wo die Frage nach „Glaube und Dogma“ brennend geworden ist. Wenn man so will, ist dies auch bei Priscillian die theologische Kardinalfrage. Es ist ein ungesuchter Lohn der Geschichtsforschung, wenn sie bei den entlegensten Gegenständen ihrer Arbeit auf die Lebensfragen der Gegenwart stösst und in ihrer Weise zu deren Klärung beitragen darf.

31. Oktober 1890.

Friedrich Paret.

Inhalt.

Seite

I. Priscillian als bewusster und natürlicher Gegner des Manichäismus

1. Die Polemik der Canones 1
   - Begriff und Zweck der Canones 2
   - Erklärung der Canones 8
   - Komposition und Veranlassung 58
   - Das theologische Prinzip 67

2. Die antimanichäische Theologie der Traktate
   - tract. V 73
     - exegetisches Prinzip und theologische Gegensätze . 80
   - tract. XI 83
     - Gotteslehre, Trinitätslehre, Kosmologie . . . 86
     - Gegensatz gegen die Manichäer 89
   - tract. VIII 91
     - Freiheitslehre 96
   - tract. VII 98
     - Dualismus und Begründung der Askese . . . 102
   - tract. IX. Besitz und Askese 106
   - tract. IV 108
     - Askese und Heilslehre 115
   - tract. VI 118
     - Christus und sein Werk 136
     - Theologie und Praxis 143
     - Das A. T. 145
   - tract. X 151
     - Schriftgebrauch und Stellung zum A. T. . . . 165
     - Latenter Gegensatz gegen Manichäismus . . . 167

II. Priscillian im Ketzergericht

1. tract. III. Geschichtliche Lage 169
   - Wortlaut 173
   - Die Apokryphenfrage 188
   - Die Apokryphen P.'s 193

Seite

2. tract. I. 196
Die Lage 225
Der Angriff 227
Die Abwehr 233
3. tract. III (Paraphrase) 235

III. Priscillian ein Reformator

1. Die Geschichte P.'s 250
2. P. der Reformator 962
a) literarische und theologische Selbständigkeit . . . 263
b) Die Theologie 269
c) Die Ethik und der Kirchenbegriff 275
b) P. und die Luciferianer 282
3. Die Reaktion der Kirche, ihr Recht und ihr Erfolg . . . 287
Die Reaktion im ganzen und im einzelnen 288
Nachwirkungen P.'s 291
Der Sieg der Kirche 295

Register 299

I. Priscillian als bewusster und natürlicher Gegner des Manichäismus.

1) Die Polemik der Canones.

Wer an die Frage nach der kirchlichen und theologischen Stellung *Priscillian*'s unbefangen herantritt, muss mit Verwunderung zunächst eine Thatsache der Geschichtsforschung feststellen, welche beinahe einen Tadel der bisherigen Untersuchungen enthält. Die Meinungen über *Priscillian* sind je nach dem Mass von Kritik gegenüber den patristischen Quellen und — besonders in neuerer Zeit — je nach der konfessionellen Voreingenommenheit des Untersuchenden, weit auseinander gegangen. Was zu seinen Gunsten vorgebracht wurde, waren eingestandenermassen entweder Vermutungen und Erwägungen allgemeinerer Art, oder Schlüsse aus dem milde lautenden Urteil eines unbeteiligten Profanschriftstellers *(Pacatus Drepanius)*, sowie aus der Stellungnahme massgebender kirchlicher Persönlichkeiten während und nach der Katastrophe des Jahres 385, Schlüsse, welche von einer gegenteiligen Ansicht ohne Mühe wenigstens scheinbar entkräftet werden konnten. Und doch hatte man längst auch vor dem glücklichen Fund der Würzburger Handschrift ein Dokument in Händen, das, richtig verstanden, die Hauptfrage entschied, seitdem in der „Bibliotheca Pistoriensis" des *Zacharias* (1752) und besser im spicilegium Romanum von *Angelo Mai* die Canones *Priscillian*'s zu den paulinischen Briefen veröffentlicht waren. Die Kirchengeschichte hat mit dieser Quelle nichts anzufangen gewusst und sie der biblischen Textgeschichte überlassen. Das war durch die Art veranlasst, in welcher der Text der Canones auf die Nachwelt gekommen ist; er war seiner Bestimmung und Technik nach auf die Verbindung mit dem Bibeltext angelegt, wurde in den Bibelhandschriften überliefert und — so allein

erklärt sich sein Ansehen und seine Lebensfähigkeit — als Übersicht über den Inhalt der paulinischen Schreiben verstanden, wozu der Verfasser selbst durch die Bemerkung in seinem Prologus anzuleiten schien „*quo fideliter continentiam scripturarum palam facerem*“ (*Priscill.* ed. *Schepss*, 112, 7 f.). Und zwar ist den biblischen codices das Wichtige an dem Werk nicht etwa die Heraushebung einer paulinischen Theologie, sondern die Übersicht, welche der Leser über den Schrifttext gewinnen soll, dem die canones einleitend vorangesetzt sind, und demgemäss die zu ihnen gehörige Texteinteilung in „testimonia“ (*P.* 111, 3). Dafür findet sich ein Beweis in der auffallenden Beobachtung, dass alle codd. dem Sprachgebrauch des Prologus und des Prooemium, ja ihren eigenen Überschriften entgegen bei den einzelnen Nummern „capitulum“ statt „canon“ sagen (s. apparat. crit. zu *P.* 112, 11). Capitula heissen folgerichtig die Sektionen der ammonianischen Evangelienharmonie (wenn auch — aus Unverstand der Späteren — zuweilen canones, s. *Herzog* R. E. IV, 426)[1]; ebenso redet *Euthalius* sachgemäss von einer ἔκθεσις κεφαλαίων (Gallandi bibl. vet. patr. t. X, S. 208. 247), dagegen *Eusebius* giebt canones, und genau werden die zwei Begriffe auseinander gehalten z. B. in dem ersten Band der Werke des Kardinal *Thomasius* (ed. Vezzosi, Romae 1747), während *Faber Stapulensis* sich eine Verwirrung zu schulden kommen lässt (s. u.). Capitula sind die durch eine gewisse Einheit des Gedankens sich abgrenzenden Textabschnitte, canones die Fächer für Harmonisierung des Inhaltes, unabhängig von der Textfolge nach biblisch-theologischen oder — wie bei *Eusebius* — nach rein formellen Gesichtspunkten gebildet. Wie aber die codices zu jener Verwechslung kommen konnten? Sie sahen in *P.*'s Canones eine Stütze zum Verständnis des Textes, ebenso wie zur Teilung des Textes, und übertrugen darauf den Titel der capitula, welche, in der Manier des *Euthalius* an der Spitze der einzelnen n. t. Schriften registriert, in der That dem besagten Zwecke dienten. Sehr nahe liegt ein Einwand. Das pseudoaugustinische speculum (de divinis scripturis) (ed. *Weihrich*, 289, 1) und das Werk *Cyprian's* ad Quirinum (ed. *Hartel*, S. 37, 2. 60, 2. 102, 1) geben faktisch canones in der Manier *P.*'s, überschreiben aber „capitula“, und haben doch offenbar nicht das Interesse einer Einleitung in den Bibeltext. Zwar ist an eine Abhängigkeit der Handschriften mit

[1]) Der spätere Sprachgebrauch blieb unklar. So bezeichnet der cod. Amiatinus (ed. *Tischendorf* p. 237) die von *Thomasius* edierten canones als „capitulatio de omnibus epistolis“.

den Priscillian-Canones von den zuletzt genannten nicht zu denken, die äusseren Umstände liegen hier und dort zu verschieden. Aber der Einwand behält seine Kraft, solange nicht für die zwei letzten Fälle eine eigene Erklärung gefunden ist. Es genügt übrigens, eine solche für das cyprianische Werk zu geben; wenn de div. scripturis — was viel für sich hat — nicht unabhängig von *Cyprians* drittem Buch entstanden ist, so empfiehlt sich doppelt die Vermutung, dass die Handschriften — auf diese kommt es bei den Überschriften ja wohl allein an — auch nicht unbeeinflusst von einander geblieben sind. Und für die Cyprianhandschriften ist der Sachverhalt ziemlich durchsichtig. Sie haben aus *Cyprian*'s Worten ihr „capitula" herausgelesen; er selbst braucht das Wort im klassischen echten Sinn, wie der Zusammenhang deutlich zeigt (l. c. 36, 1 f.: — *quantum mediocris memoria suggerebat, excerptis capitulis et adnexis necessaria quaeque colligerem*, und *101, 7 ff.: ut ad instruendum te excerperem de scripturis sanctis quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia). Priscillian*'s Canones sind also bald nur nach ihrer Bedeutung für den Leser paulinischer Texte gewertet worden. Noch neuestens hat ein Beurteiler in den Kapitel- oder Sektionen-Zahlen „die Hauptsache des ganzen Werkes" gesehen (*Loofs*, Theol. Lit. Zeitung 1890, col. 8). Dass die „testimonia", die Sektionen *P.*'s für die Geschichte der Kapitelteilung nicht den Wert haben, wie die echten „capitula", dass sie, ähnlich wie bei *Eusebius*, den Zusammenhang ungleich und oft unorganisch zerteilen, zeigt ein Blick auf die Tabellen der *Schepss*'schen Ausgabe (*P.* 169 ff.)

Ein Fortschritt im Verständnis war es, wenn *Angelo Mai* in den Canones fand *doctrinae a divo Paulo in cunctis suis epistolis traditae scitum compendium*, — *quae res harmoniam quoque inter se Pauli epistolarum conficit*, und wieder: *apostolicae doctrinae summarium*, (Spicil. Rom. t. IX, nach S. 744, p. III.) vgl. *Schepss*, P. p. XXX, und *Loofs* a. a. O.: „ein interessantes biblisch-theologisches Gegenstück zu den synoptischen Canones des Eusebius"). Aehnlich hat schon *Faber Stapulensis* geurteilt, wenn er an Stelle der priscill. Canones eigene setzte, welche teils auf contenta in Epistolis, teils auf articulos Fidei teils auf den Gegensatz adversus haereticos Bezug haben (s. *P.* XXVIIIf.), Nur dass er selber den Sachverhalt wieder verdunkelt hat, indem unter seiner ersten Rubrik dasjenige erscheint, was nicht canones, sondern capitula heissen müsste, eine Inhaltsangabe mit organischer Textteilung. Diese erste Rubrik, nicht die zwei anderen, muss *Thomasius* im Auge gehabt haben, wenn er (a. a. O. I, 294 f.), von der Aehnlichkeit der

Canones *Priscillian*'s und *Faber*'s ausgehend, jene sich als fortlaufende Inhaltsangaben vorstellt und die von ihm selbst mitgeteilten Canones, als biblisch-theologisches Kompendium des Paulinismus dagegenhält (*cum dictorum concordiam juxta distinctionem textus antiquam* [nämlich in capitula s. periochae S. 295] *ad certa capita revocent* a. a. O.).

Auch diese Ansicht von dem Werke *P.*'s befriedigt nicht. Sie erklärt weder seine Anlage im ganzen noch den Wortlaut im einzelnen. Bei den von *Thomasius* und *Vezzosi* veröffentlichten zwei Sammlungen ist das Gesetz ihrer Komposition ersichtlich. Die 56 Canones bei *Thomasius* l. c. p. 284—288 sind ein Bruckstück der von *Vezzosi* angehängten Sammlung, l. c. p. 489—495; sie decken sich mit can. 44—101 der letzteren, nur dass zwischen can. 6 und 7 des *Thomasius* bei *Vezzosi* noch einer eingeschoben ist und zwischen 27 und 28 bei *Thomasius* eine, nach den Sektionsziffern leicht zu berichtigende Umstellung stattgefunden hat. Die Frage nach dem Alter, dem Abhängigkeitsverhältnis und der Heimat der beiden Exemplare kann hier auf sich beruhen. Wir fragen nach dem Princip ihrer Zusammenstellung. Den Leitfaden bieten auf den ersten Blick die Sektionsziffern, welche den Canones beigegeben sind. Das Exemplar der *Vezzosi* ist hierin korrekter, obschon auch hier einige Verbesserungen (z. B. sogleich in can. 1 und 3, dann besonders wieder in den letzten canones) angezeigt sind. Der Verfasser geht der Folge der capitula in den Paulusbriefen nach und macht den Inhalt eines Abschnittes zum Inhalt eines canon, welchem dann die Parallelstellen aus denselben oder anderen Briefen in Sektionszahlen beigefügt werden. Je nachdem liefert eine Sektion (der gebräuchlichen alten Texteinteilung) Stoff zu mehreren aufeinanderfolgenden canones (z. B. Rom I zu can. I, Gottheit Christi, und zu can. II, leibliche Geburt Christi), andere Sektionen werden als unfruchtbar übergangen, bezw. auch, weil sie schon im Laufe der Arbeit Verwendung gefunden haben. Auf ein tieferes, biblisch-theologisches Princip hat man sich also nicht zu besinnen; die Canones sind nach der Art des *Ammonius* zusammengestellt, nur dass hier alle in Betracht kommenden Schriften (vielleicht mit Ausnahme von Thess. I und II und Ebr.) ihren Beitrag zum Wortlaut der Canones liefern und wenigstens einmal an der Spitze der Citate stehen dürfen.

Bei *Priscillian* lässt nicht bloss dieses Verfahren, als Erklärungsgrund versucht, im Stich, sondern auch alles Probieren eines biblisch-theologischen Grundgedankens und Gedankensystems lässt Lücken übrig, von der Erklärung des Wortlautes ganz zu geschweigen. Der Nachweis kann im Hinblick auf die nachfolgende positive Ausführung unterbleiben.

Den Schlüssel des Verständnisses gibt uns *P.* selbst in seinem Prologus. Er will gewissen geriebenen Ketzern gegenüber eine Schutzwehr errichten, bestehend in einer Sammlung grundlegender biblischer Sätze, an welchen die Gegner nichts nach ihrer Gewohnheit zu drehen und zu deuteln und nichts als unschriftgemäss anzufechten fänden. (*P.* 110, 5. 9 f. 112, 7 f.). Die kirchengefährlichen Ketzer sind im 4. Jahrhundert für das Abendland die Manichäer; von ihnen hatten die Gemeinden und Gemeindeleiter in Italien wie in Afrika damals am meisten zu befürchten. Es wäre auffallend, wenn sie an den spanischen Provinzen vorbeigegangen wären; nicht der sogenannte Priscillianismus nach der Vorstellung der späteren Kirche — wie es sich nun auch damit verhalten mag — ist ein Symptom der manichäischen Invasion in Spanien, sondern *Priscillian* selbst ist das Symptom dafür mit seiner ins einzelne ausgeführten Ketzerbestreitung, wie sie in den Canones vorliegt. Die obige Zeichnung ihres Schriftgebrauchs würde für die Näherbestimmung der Härese noch nicht in bestimmte Richtung weisen. Dagegen kann kein Zweifel mehr obwalten, wenn man die allgemeine geschichtliche Lage mit der bestimmten Andeutung verbindet, dass für den Angreifenden und Angegriffenen als gemeinsame Autorität die paulinische Briefsammlung gilt (111, 1 ff.: *e re mihi visum est ipsas scripturas in medio positas idest quattuordecim epistulas beatissimi Pauli apostoli . . . . distinguere).* An Marcionitismus zu denken verbieten mehrere Umstände. *P.* erwähnt den Marcion in seinen Traktaten nie; die Canones aber setzen den Namen und die nachdrücklich verfochtene Autorität eines Sektenstifters voraus. Eine ganze Anzahl der Canones deutet Sätze an, für welche bei *Marcion* kein Raum ist. Dass bei den fraglichen Ketzern 14 Paulusbriefe, bei *Marcion* nur 10 kanonisches Ansehen haben, würde für unsern Fall nicht einmal entscheiden, wenn man die Elastizität des späteren Marcionitismus, auch in Sachen des Kanon, erwägt. Dagegen hat man für ein neues Umsichgreifen der marcionitischen Bewegung im Abendland um die Mitte des 4. Jahrhunderts überhaupt keine Anhaltspunkte. Die Versicherung des Epiphanius (haer. XXII, 1), dass dieselbe noch in seiner Gegenwart von Syrien, ja Persien bis nach Rom und Italien lebendig sei, hat nicht viel auf sich und müsste schon gegenüber der Aeusserung *Augustin*'s ihr Gewicht verlieren, wornach die Sondermeinungen und Streitfragen der marcionitischen Theologie von der Tagesordnung abgesetzt seien (in der bekannten epist. ad Dioscurum, Ep. 118, 12), mag auch die Aeusserung erst in das erste Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts fallen. Was von der marcionitischen Gedankenwelt noch lebenskräftig

war und die kirchlichen Kreise zu Gegenwirkung herausforderte, war längst von dem Manichäismus angeeignet und durfte jetzt als manichäisch gelten. — Eine Schwierigkeit bleibt noch bestehen. Die Berufung auf Paulus war wirksam, solange man über den Text der Paulusbriefe mit dem Gegner sich einig wusste. Aber die kirchliche Fassung des Textes war von den Manichäern angefochten. Wie entgeht *P.* der Möglichkeit, dass die Gegner von seinen Schriftbeweisen *negent haec esse scripta?* (110, 10). Hat er eine manichäische Textrecension vor sich, auf Grund deren er arbeitet, wie etwa *Epiphanius* gegenüber *Marcion*? Er deutet nichts derart an. Es gab dergleichen auch schwerlich; *Faustus* könnte sonst bei *Augustin* nicht so nach Laune und schwankender Wahl sich zum Text stellen (vgl. *Trechsel*, Kanon, Kritik und Exegese d. Manich. S. 38 ff.). Zweierlei ist denkbar. Entweder beabsichtigt *P.* dem jenseitigen Schwanken und kritischen Gelüste durch die Vielheit übereinstimmender und sich ergänzender Citate den Boden zu entziehen; die *mira scripturarum auctoritas* (110,15), wodurch er überzeugen will, gewänne damit einen gesteigerten Sinn. Doch redet er nirgends von einer dahinzielenden Absicht (wie er doch wohl z. B. nach 111,19 hätte thun müssen), und so könnte sich die andere Möglichkeit empfehlen, dass in dem örtlichen Konflikt, mit welchem es die Canones zu thun haben, der kirchliche Paulustext unbestritten blieb und nur sonstige loca probantia in der Weise von 110,10 unschädlich gemacht wurden. Dies ist ja durchaus vorzubehalten, dass die Züge des manichäischen Angriffes in Spanien zum Teil erst aus den Canones selbst zu entnehmen und diese als ein Dokument für eine bestimmte Phase der manich. Bewegung, mit zeitlicher, unter Umständen aber auch örtlicher Beschränkung, zu verwerten sind. Die Erklärung der Canones wird damit eine verwickeltere Aufgabe, aber erst so gewinnt sie streng historischen Wert und verspricht auch für die geschichtliche Würdigung *P.*'s einen wirklichen Nutzen.

Ein anderer Umstand möchte hier an der Schwelle der Untersuchung Bedenken erwecken. Wir haben die Canones aus zweiter Hand. Der Bischof *Peregrinus* führt sich im Prooemium als Redaktor ein. Welche Mittel haben wir, die Redaktionszusätze oder -abstriche zu entdecken? Die Theologie der Traktate *P.*'s beizuziehen ist insofern gewagt, als diese selbst noch vielfach in Frage steht und von den Canones ihrerseits Beleuchtung zu erwarten hat; ein unmittelbares Vergleichen ist ohnehin bei der stilistischen Verschiedenheit der beiden Werke unmöglich. Sodann der Text der Canones selbst ist so knapp gehalten, dass aus dem

einzelnen canon und aus dem Zusammenhange der aufeinanderfolgenden canones nur mit Mühe eine Konjektur abzuleiten ist; und die Citate mit ihren Ziffern sind zu sehr einer Verderbnis ausgesetzt gewesen und handschriftlich zu unsicher, als dass man von ihnen untrüglichen Aufschluss über den Urtext erhoffen dürfte. Aber ich kann die ganze Schwierigkeit nicht in dem Umfange gelten lassen, den sie nach dem Wortlaut des Prooemium zu haben scheint. Der Redaktor ist nicht allzu ernst zu nehmen. Was sagt er denn? Er thut dem Leser zu wissen, dass nicht *Hieronymus*, sondern *Priscillian* der Verfasser des von *Peregrinus* neubearbeiteten Werkes sei. Das meiste sei gar sehr an seinem Platze gewesen; so habe der Redaktor nur eben die Stücke, welche einer verkehrten Anschauung entsprungen waren, verbessert, anderes aber, das passende Bestimmungen bot und der katholischen Anschauung entsprach, einfach kopiert. Von diesem Verhältnis könne sich der Leser überzeugen, wenn er die gegenwärtige orthodoxe Ueberarbeitung mit dem ursprünglichen Text vergleiche, in welchem *P.* mehrere Punkte seiner eigenen Anschauung folgend falsch aufgefasst habe (*ipse juxta sensum suum male in aliquibus est interpretatus*; 109,9); aber er müsse schon scharf und aufmerksam vergleichen (*sagaci mente*, 109,10 f., dem *sagaci indagine* des Prologus 110,6, nachgebildet). — Demnach kann die Redaktionsthätigkeit nicht bedeutend gewesen sein; jedenfalls in keinem Verhältnis gestanden haben zu der später offiziell gewordenen Meinung von der priscillianischen Ketzerei. *Hieronymus* galt im Publikum als der Verfasser. Man hatte die Gewohnheit, diesem alles, was mit Bibeltext und Schriftforschung zusammenhing und keinen Namen trug, als dem hochberühmten Bibelphilologen zuzuschreiben. Sogar die äussere Technik, die Verwendung verschiedener Farben bei den eusebianischen Canones gilt noch heutigen Gelehrten als Erfindung des *Hieronymus* (vgl. Herzog R. E. 2. Aufl. IV, 426), während sie schon *Eusebius* (s. *Gregory*, *Prolegomena* zu Tischendorf, N T. 8. Aufl. p. 145 ff.) und ihm folgend *Priscillian* (p. 111,4 ff.) ausführlich angiebt. Doch konnte *Hieronymus* nicht als Verfasser der Canones gelten, wenn offenbare Irrtümer darin standen! — Ein einzelner Punkt der literarischen Frage möge hier sogleich erledigt werden Der Herausgeber *P.*'s vermutet (p. XLI), dass der Redaktor im Prologus (111, 2 u. 13) die katholische Zahl der Paulusbriefe, XIV, erst aus XV hergestellt und *P.* den Brief an die Laodicäer in seinem Kanon gehabt und in seinen Canones mitverwendet habe. Dass sich davon Spuren in dem Text der canones finden, scheint mir unerweislich, dass aber *P.* überhaupt nach tract. III

(p. 55, 12) den Laodicäerbrief in seinen Kanon einbezogen habe, ist ein Missverständnis der dortigen Ausführung.[1])

Weit dringlicher als die Frage nach der Ursprünglichkeit des Textes wird ein anderes literargeschichtliches Problem, welches mit der Komposition der Canones zusammenhängt, aber in seiner Tiefe erst verstanden wird, wenn man es mit dem Verständnis der einzelnen Canones versucht hat. Ich gehe daher an die Einzelerklärung, indem ich den Text jedes canon vorausstelle:

can. I: Deus verax est, spiritus quoque deus et deus saeculorum possidens immortalitatem estque invisibilis lucem habitans inaccessibilem, rex etiam atque dominus, cujus est imago ac primogenitus Christus, in quo non invenitur 'est et non', sed 'est' tantummodo.

Zum voraus: der Text wird in dieser Form unanfechtbar sein; die einzige wesentliche Variante ist in 110,11 Christus st. spiritus in zwei codd.; sie würde die Symmetrie des Gedankens zerstören, wornach im ersten Teile des canon von Gott, im zweiten von Christus gehandelt wird; und sie würde dem unbezweifelten Citat II Cor. 3, 17 f. die Beziehung im Texte nehmen. — Der zweite Teil handelt von Christus, aber nicht im christologischen (wie erst can. XII), sondern im trinitarischen Sinne. Die erste Hälfte legt Gott eine Reihe von Prädikaten bei, welchen durch die Wortstellung und z. t. durch Partikeln solcher Nachdruck gegeben ist, dass sich der beabsichtigte Gegensatz gegen eine Leugnung dieser Prädikate nicht verbirgt, aber nicht gegen eine einfache Negation — die Manichäer haben ja dieselben Aussagen über Gott gemacht — sondern gegen eine Kritik, welche der kirchlichen Gotteslehre eine Beeinträchtigung dieser göttlichen Eigenschaften und Wesensverhältnisse schuld giebt. 'verax': dieser wesentliche Zug ihres Lichtgottes und Lichtreiches (vgl. z. B. *Titus von Bostra*, ed. de Lagarde, 1859, p. 8, 17 ff. und die durchgängige Verwertung der Stelle Jo. 8, 44 durch *Mani* in den Acta Archelai) wurde an dem Gott der Kirche vermisst oder nicht in vollem Masse gefunden: einzelne der citierten Stellen (Ebr. 10, 23 Tit. 1, 2) zeigen, dass bei veracitas Dei an die Verheissungen in erster Linie, überhaupt an die durch spätere Erfahrung kontrollierbaren Äusserungen, Offenbarungen Gottes zu denken ist; die

[1]) Hat *P.* die 14 Paulusbriefe verwertet, so hat er denselben Umfang des ἀπόστολος bei seinen Gegnern vorausgesetzt. Für die spanischen Manichäer behält daher *Trechsel*, a. a. O. S. 40 ff., wenigstens inbetreff des Hebräerbriefes Recht; er war unangefochten.

Manichäer fanden, dass wenn der Christengott mit dem Gott des Alten Testamentes identisch sei, er dann jedenfalls sich nicht gleich geblieben sei in seiner Offenbarung. „spiritus quoque deus“: dies, weil man von jener Seite den kirchlichen Anthropomorphismus aristokratisch ins Lächerliche zog (vgl. August. Confess. III. 7. VI, 4 und c. Adim. c. 9 f.). Endlich muss man von dorther den Katholikern vorgestellt haben, ihr Gottesbegriff entbehre insbesondere der glänzenden, majestätischen Züge der manich. Vorstellung: Gott, der herrliche, umgeben von einem Hofstaat von Äonen, dadurch über die Zeitlichkeit erhaben und doch wieder mit ihr in Verbindung, in einer unzugänglichen, über das Materielle hinausliegenden Lichtwelt, als „König der Paradiese des Lichtes“ — dies sei die würdige Vorstellung. (vgl. Aug. c. epist. fundam. 13; *„et luminis quidem imperium tenebat Deus pater in sua sancta virtute magnificus, natura ipsa verus, aeternitate propria exsultans“*, im übrigen s. *Kessler* in *Herzogs* R. E. IX, 233 ff.). *P.* führt seine Apologie des katholischen Gottesbegriffes mit paulinischen Worten, er weist nach, derselbe habe auf biblischer Grundlage alle die an ihm vermissten Züge, ja er habe noch mehr, er habe diese Züge in vergeistigter Gestalt. Damit wird die Apologetik zur Polemik: *deus saeculorum* wird gedeutet als *possidens immortalitatem* (I Tim. 1,17 durch 6, 16, daher solus aus I Tim. 6,16 weggelassen ist), ebenso *lucem habitans inaccessibilem* durch *invisibilis* (I Tim. 6, 16); ja man ist versucht, auch in *dominus* eine Exegese von *rex* zu sehen. Der ganze mythologische und naturphilosophische Apparat zum Ausbau des Gottesbegriffes ist damit abgethan. Die Stellen aus I Tim., welche von den Gegnern benutzt werden, um den alttestamentlichen (und damit den kirchlichen) Gottesbegriff zu verdächtigen (so von *Adimantus*, in Aug. c. Adim. c. 28, gegenüber der Vision des Jesaja) haben eine Spitze gerade gegen die häretische Theologie bekommen. — Die zweite Hälfte des canon I ist bloss polemisch. Bezeichnend ist einmal, dass statt der Vielheit manichäischer Nebenpotenzen in der Gottheit nur von dem einen Christus geredet werden kann. Entweder ist das manichäische Pleroma überhaupt oder sind die 12 „Herrlichkeiten“ des Herrschers der Lichterde damit verurteilt, die im Fihrist auch „die Erstgeborenen“ heissen (s. *Flügel, Mani*, S. 94 und 276). Nur Christus ist *imago dei* und *primogenitus*, er aber auch in vollem Sinne. Dies der zweite Gegensatz in der Trinitätslehre: Christus nimmt keine zweite Sfäre neben und unter Gott ein (wie etwa *Faustus* bei Aug. c. Faust. XX, 2 meint *Patrem quidem ipsum lucem — incolere summam ac principalem*, eben nach I Tim. 6,16 — *Filium*

in hac secunda ac visibili luce consistere); in ihm findet der Gläubige volle Offenbarung Gottes, den ganzen Gott (invenitur wie in tract. XI, 103, 18 ff.).[1])

can. II. Quaenam sint quae sibi dissona et inimica motu ac fructibus existant; est namque natio prava, sed et perditio habens filium proprium.

Der manichäische Dualismus wird aufgelöst, in can. II—VI. Die Disharmonien und Gegensätze, mit welchen es die Religion zu thun hat, sind, ob auch in physischen Kategorien (motu ac fructibus vgl. *Flügel* a. a. O. 193: ἄταχτος κίνησις) zum Ausdruck gebracht, bloss ethische, nicht metaphysische Gegensätze. Eine Wendung wie natio prava (Phil. 2, 15) ist unverfänglich; wird ja doch auch der perditio ein proprius filius beigegeben, was doch nur uneigentlich gemeint sein und nicht buchstäblich ein Sohnesverhältnis ausdrücken kann[2]). Mit der manichäischen gens tenebrarum, den genera pestifera (vgl. *Flügel* a. a. O. S. 193 ff. 213) ist der Sinn der biblischen Stellen verfehlt (can. 23 zeigt, dass can. 2 sich mit der Dämonologie befasst.)

can. III. Quia duo genera spirituum sunt, unum dei, alterum mundi ad errores.

Die vorigen Gesichtspunkte gelten auch hier; von zweierlei Geist und Geistern wird auch in der Schrift gesprochen; aber genauer genommen sind damit nicht zwei genera im metaphysischen Sinne gemeint; darauf weise schon die Charakteristik durch Dei und mundi, nämlich es wolle nicht die Ursache, sondern das Ziel der verschiedenen Geistesrichtungen namhaft gemacht sein (ad errores).

can. IV. Quia duae sint sapientiae, una quidem dei, altera vero hominum vel carnis.

Mit der doppelten sapientia hat es wieder die gleiche Bewandtnis; und in keinem Falle giebt es eine sapientia, welche als selbständige Wesenheit der göttlichen sapientia (bei den Manichäern einer der göttlichen Äonen, s. *Flügel*, S. 86) gegenübertreten könnte, dieser gegenüber (altera vero) weiss die Schrift nur von einer sap. hominum vel carnis: zum deutlichen Beweis, dass man es nur mit einem ethisch-geistigen

---

[1]) Wenn die von *Schepss* beigebrachten Tabellen zu den Citaten (S. 169 bis 174) richtig sind, muss in 113, 6 zu Tim. I. 5 jedenfalls 6 angefügt werden und 28 wegfallen.

[2]) Vgl. u. zu 24, 13.

Gegensatze zu thun habe. — can. IV hat eine manich. Vorstellung von einem widergöttlichen Äon der Finsternis im Auge, dem der Name der „Weisheit" beigelegt war. Die „Weltweise" des Fihrist (s. *Flügel*, im Register unter „hakimat ad-dahr") genügt nicht zur Erklärung; es muss eine Grösse wie die σοφία Achamot *Valentin*'s vorgelegen sein als ein Bestandteil des damaligen Systems.

can V. Quia multi dicuntur dii et quorundam ventrem deum esse et spiritus aeris huius atque potestates tenebrarum, sed et elementa mundi.

Die Schrift rede von „vielen Göttern" (mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass dies nur eine Redeweise sei), rede aber auch davon, dass manchen der Bauch ihr Gott sei; sie rede von dem spiritus aëris u. s. w. (nämlich als einer göttlichen Macht), aber ebenso auch von den Elementen der Natur. Also wolle sie damit nicht objektive Realitäten, vielmehr nur die Verirrung der subjektiven Frömmigkeit ausdrücken; die manich. Mächte der Finsternis, die 5 membra aëris und ähnliche Grössen sind Phantasien, nicht wesenhafte Objekte für das christliche Denken.

can. VI. Quia peccata [vel daemones] tenebrae sive opera tenebrarum ab apostolo nuncupentur.

P. ist noch an der Auflösung der manich. Theologie und giebt jetzt ein entscheidendes Schlusswort: alles, was zur Stütze des Dualismus und insonderheit des kühnen Gebäudes jener Welt der Finsternis beigezogen werden möchte, ist nach paulinischem Grundsatz ethisch zu verstehen; dies beweisen die Stellen Ro. 13, 12. Eph. 5, 8. Col. 1. 13 f. ‚Finsternis' bedeutet Sünde.

Die „Dämonen" haben hier keine Stelle, sie sind durch den Zusammenhang der drei Stellen für *P.* ausgeschlossen, am meisten durch die letzte (τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν), wo man sie doch noch am ehesten suchen könnte. Hier ist der erste Fall, wo des Redaktors Hand nachgewiesen werden kann, er hatte zu grosse Achtung vor dem Gemeinglauben, welchem die Dämonen unentbehrlich waren; oder er verstand die Feinheit des priscillianischen Gedankens nicht und korrigierte den Schnitzer.[1])

---

[1]) Was man auf dem kirchlichen Durchnittsstandpunkt dem häretischen Dualismus an dieser Stelle zu sagen wusste, zeigt *Titus Bostr.*, ed. de Lagarde, S. 69, 30 und das Folgende: ὅτι καὶ οἱ δαίμονες αὐτοὶ οὐκ ἀπὸ ῥίζης εἰσὶ κακοί — οὔτε νοῦς καὶ σκότος τὴν οὐσίαν τυγχάνοντες, ἀλλ' ἔξει καὶ ἐπιτηδεύμασι τῇ ἐπιχειρήσει τῶν τοιούτων γεγονότες.

can. VII. Quia stultorum atque carnalium vel dubiorum sit crasse de divinitate sapere vel sentire.

P. kommt auf die Rechtfertigung der Kirchenlehre von Gottes Wesen zurück, nach dem Ausfall gegen die manichäische Theorie, welcher can. II—VI ausfüllt. Massive sinnliche Vorstellungen von Gott beurteilt die Kirche mit dem Apostel als Verirrungen oder als Ausfluss eines halben Christentums; mit dem kirchlichen Glauben, dem kirchlichen Gottesbegriffe haben sie nichts gemein (mag der Wortlaut des A. Testaments lauten wie er wolle: vgl. Act. Arch. bei Routh, S. 74 die Bemerkung *Manis: et devoratorem Deum sanguinis et carnis ostendunt (prophetae)*, vgl. a. a. O. S. 78 über imago Dei, welche *Mani* körperlich nimmt und ins Lächerliche zieht). *Augustin* würde an diesem Punkte den Gegnern ihren Vorwurf gerade zurückgegeben haben; er hätte gesagt: die Manichäer aber bewegen sich mit ihrer Gotteslehre gänzlich in sinnlicher Sfäre der Vorstellung und vermögen sich nicht zum Begriff des reinen, des göttlichen Seins zu erheben.

can. VIII. Quia ex deo et in deo sint omnia, qui universa operatur, omnisque paternitas ab eo nominetur atque omnia condita sint per Christum.

Wieder zum Angriff. Die Weltschöpfung geht bei *Mani* nicht von der Lichtwelt allein aus, ist durch den Zusammenstoss mit der Finsternis veranlasst, wird dann von Äonen, nicht von Gott ausgeführt; die Entstehung des Menschen nun gar ist ein Werk der Dämonen; Jo. 8, 44 ist dafür ein beliebter Schriftbeweis. Der im canon gebotene Gegensatz ist an sich deutlich; zu paternitas vgl. aus tract. XI. 104, 8 ff. (*in te — et per te processuum tota procuratio: tu animarum pater, cet.*), wie zu universa operatur dort 104, 5 ff.; „paternitas" enthält einen Hinweis insbesondere auf die physische Herkunft der Menschheit. Durch „per Christum" erhält der Satz erst seine volle Schärfe. Das Gebiet der Schöpfung wird damit ausdrücklich mit dem der Erlösung zusammenbezogen. Mehrere der angeführten Stellen, so insbesondere Ro. 14, 7 ff. Eph. 4, 5 f. Col. 1, 15 ff. 2, 9 ff., lassen selbst beides ineinanderfliessen. Das stimmt auch dazu, dass *P.* gewohnt ist, Gott und Christus ineinanderzuschauen. Die Antithese ist also diese: wenn die Manichäer etwas Unwürdiges darin sehen, Gott die Schuld der Weltschöpfung aufzuladen, so erklärt ihnen die Kirche, dass sie damit Gott einen Teil seines Machtgebiets absprechen, ihm eine unwürdige Beschränkung auferlegen.

Nun folgen 3 canones, welche von dem durch *P.* aufgestellten Gottesbegriffe mit seinem kosmologischen Einschlag einige fälschlich an-

gehängte Folgerungen abzustreifen bestimmt sind. Man sagt, derselbe habe im Gefolge einen irrationalen (can. X) Diesseitigkeitsstandpunkt (IX und XI).

can. IX. Quia sapientia et gratia atque benedictio dona spiritalia sint et quod invisibilia eius per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.

Wenn man Gott als Schöpfergott denkt und also die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte aufnimmt, so bleibe — hiess es — nichts anderes übrig, als in jüdischer Weise auch die Segnungen der Religion im Irdischen zu finden (vgl. Act. Arch. S. 144 und bei Aug. c. Adim. c. 18—20). Dagegen *P.*: wir befolgen den Auslegungsgrundsatz, in den äusseren Ereignissen der biblischen (alttestam.) Geschichte das Verständnis geistiger Gaben und Güter Gottes, bezw. geistiger Vorgänge und Erfahrungen der Religion (so zu erkl., nach den Parallelstellen 62,4. 94,5) zu suchen. Demgemäss verstehen wir die Religionsgüter des Alten Testaments; sehen deshalb auch keinen Grund, aus der Erfahrung von Übeln in der Welt die dualistische Folgerung unserer Gegner zu ziehen (?) — Der Wortlaut einer ganzen Reihe paulinischer Stellen ist uns für die pneumatische Auslegung vorbildlich — (so auch Ebr. 2,4: πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς; st. Cor. II. 46 lies Cor. II. 56 — eine sehr naheliegende Änderung — wodurch II. Cor. 12,9 gewonnen wird). — So werden denn von *P.* sapientia, gratia, benedictio geistig verstanden; auch sapientia, sei es nun, dass er den alttestam. Schöpfungsbericht mit der Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über die Natur, oder dass er Prov. 1—9 im Auge hat und auf die dort angepriesene weltliche Weisheit, Lebensklugheit, anspielt. Schwierigkeiten bietet einiges in

can. X. Quia inscrutabilia sunt iudicia dei et investigabiles viae eius; similiter et divitiae Christi et multiformis sapientia.

Die Citate Cor. II. 46. Eph. 2. Col. 3 wollen sich nicht dem Texte fügen; sie sind aus can. IX hieher verirrt. Denn der Inhalt unseres canon ist die Beseitigung des Anstosses, welchen der Manichäer an dem Prädikat der Gerechtigkeit im kirchlichen, jüdisch gearteten Gottesbegriff nimmt und an den ihm entspringenden Geschichts- und Gerichtsthatsachen im Neuen (so Aug. c. Adim. c. 17 über Act. 5,5 ff.) und vollends im Alten Testament (vgl. Aug. a. a. O. c. 7 und contra adv. leg. et profet. I, 21, wo der Gegner das einemal an der Gerechtigkeit der göttlichen Vergeltung am 3. und 4. Glied, das anderemal an dem vernünftigen Zwecke der Sintflut zweifelt). Wie Augustin (an letztgenannter Stelle

und c. Faust. XXI, 2 f.) führt *P.* das Geheimnis ins Feld: Gottes Gerichte sind unerforschlich[1]); dass sie aber dem von den Manichäern geforderten höheren Begriff von Gerechtigkeit entsprechen, ist eine Ueberzeugung des Glaubens, welcher in Gott den Herzenskündiger weiss (so ist Rom. 64. = Ro. 8, 27 einzustellen). Doch damit sinkt man auf das dem Manichäer verächtliche Niveau des grundlosen, blinden Glaubens? — gewiss, aber eben dies ist christlich, paulinisch; denn die Tiefe des in Christo erschlossenen Heilsgutes und Weisheitsbesitzes ist durch Unergründlichkeit eben gekennzeichnet. Der canon wehrt also einen doppelten, in logischer Abfolge sich ablösenden Angriff ab.

can. XI. Quia quae videntur temporalia, quae autem non videntur, aeterna sunt, ideoque qui in hac vita tantum sperantes sunt, miserabiliores esse omnibus hominibus.

Der Satz scheint mit dem vorletzten canon zusammenfallen zu müssen, er wehrt doch wie jener den Vorwurf der Diesseitigkeitsreligion ab. Allein er thut es mit nachdrücklicher Motivierung; wo immer in den canones „ideoque" vorkommt, ist es der Exponent des ganzen Gedankens. Und hier findet *P.* Gelegenheit, den gemachten Vorwurf nicht bloss wie in can. IX abzuweisen, sondern seine Spitze eben dorthin zu wenden, woher der Vorwurf gekommen ist. Das echte religiöse Motiv des Hinausgehens über das Sichtbare ist die Sehnsucht nach einem Bleibenden, Ewigen, aber nicht — wie bei den Gegnern — eine Theorie von der metaphysischen Widergöttlichkeit der Erscheinungswelt. (Zum Wortlaut des canon vgl. *Faustus* bei Aug. c. Faust. IV, 1: *misera eius (Testamenti Veteris) et corporalis et longe ab animae commodis haereditas est).*

Die folgenden Nummern von XII bis XXI haben die Christologie im engeren Sinne und das Werk Christi zum Gegenstand; beides kann sich *P.* offenbar nur zusammen vorstellen; die katholische Lehre von der Person Christi erweist er in ihrer Notwendigkeit aus dem Erlösungswerk, welchem die Person und die Wandlungen der Person als Mittel dienen. So in

can. XII.: Quia Christus similitudinem carnis peccati sumpserit in ministerio, in quo sunt thesauri sapientiae, qui fecit utrumque unum et ascendens in altum captivam duxit captivitatem, quemque iam non secundum carnem nosse se dicebat apostolus.

---

[1]) vgl. *Tit. Bostr.* l. c. 68, 8 ff.: μὴ νοῶν τὰς παραδόξους ἐν ταῖς ἱστορίαις τοῦ θεοῦ, τοῦ δημιουργοῦ τῶν ὅλων, οἰκονομίας.

Anstatt des kausalen solle man einmal den finalen Gesichtspunkt einführen, so werde man der kirchlichen Christologie eher ein Verständnis abgewinnen. Die Fleischwerdung Christi war ein Dienst, mit dem Zwecke und dem Erfolg, die Menschheit zu einigen und zu befreien. Von drüben war gesagt worden, der Christus der Kirche sei eine sinnliche, unwürdige Vorstellung, welche überdies eine in diesem Fall unmögliche Kombination von Licht und Finsternis verlange. (vgl. Aug. Sermo 237, 2 und c. Faust. XI). *P.* betont dieser Ausstellung gegenüber, dass es sich keineswegs um eine Vermischung des Göttlichen mit der Sünde handle (Ro. 8,3), dass ferner die Menschwerdung nur ein zum Heil der Menschen notwendiger Durchgangspunkt gewesen und für die kirchliche Anschauung von Christus keineswegs in der von gegnerischer Seite verächtlich gezeigten Linie bestimmend sei. (vgl. Aug. c. Faust. XVIII, 3).

can. XIII. Quia Christus in carne pro nobis mortuus idem homo et deus, mediator dei et hominum sit.

Die Zweckbeleuchtung wird jetzt insonderheit auf den Tod Jesu angewendet, welcher, und mit ihm wieder die Menschwerdung, damit ein ganz anderes Aussehen gewinnt, als in dem schiefen dualistischen Licht der manichäischen Kritik, welche die Mittlerrolle Jesu übersieht und gerade an diesem Punkte den Doketismus auf die Spitze treibt. Der angefochtene erste Teil des canon wird durch den zweiten verteidigt, welcher dem „pro nobis“ seine Bedeutung giebt.

can. XIV. Quia fidei apostolicae fundamentum Christus sit, qui est lapis angularis et caput nostrum, ex quo omne corpus et in quo construuntur qui credunt evangelio.

Lauter Schriftbeweise, um für Christus, den Menschgewordenen, die bleibende fundamentale Bedeutung in der Gemeinschaft des Glaubens zu sichern. Im manichäischen System war der „Messias“ nicht die endgiltige Offenbarung; die Profetie galt als vollendet und die wahre Geistesgemeinschaft als verwirklicht erst durch Mani; man mag bei dem canon auch an die epistola „fundamenti“ denken. Ein Gegenstück bildet der

can. XV: Quia sacramentum olim filiis hominum absconditum, nunc per apostolum sanctis manifestatum sit et quod Christus sapientia nuncupetur, quam nemo principum huius mundi cognovit.

Denn auch neben und vor Christus (und seinen Aposteln) giebt es keine gleichwertige Offenbarung oder Erkenntnis des göttlichen Geheimnisses, was *Mani* von einer ausserchristlichen und ausserjüdischen Profetie weiss, fällt durch die klare Rede des Apostels dahin; auch die

principes mundi, ein Buddha, Zoroaster, sind Christus gegenüber unwissend. (vgl. *Kessler* in *Herzog* R. E. IX, 248 und *Kessler, Mani*, Bd. I. S. 404 aus der griech. Abschwörungsformel: ἀναθεματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας). Will man darin eine Beschränkung der göttlichen Offenbarung sehen, so ist es jedenfalls doch eine Steigerung des Wertes Christi, und die Gegner entfernen sich nach diesem Masstab vom christlichen Ideal. Damit beschäftigt sich wohl auch noch

can. XVI.: Quia Christus filius dei imago virtutis ac sapientia patris sit et quod in ipso plenitudo divinitatis corporaliter habitet, solus nesciens in carne peccatum; omnis autem homo mendax.

Christus — in ipso — solus — omnis autem homo — tragen den Hauptton. Der Sinn schliesst sich also an das Vorige enge an; Christus als Offenbarungsorgan, ja als Träger der vollen Gottheit steht einzig da über der Menschheit. (Auch die von *Schepss* beiseitegelassenen Stellen Ro. 1, 16 f. und I Cor. 1,30 fügen sich diesem Verständnisse des canon). Mit dem Wesensbestand der Person Christi beschäftigt sich

can. XVII: Quia homo Christus ab apostolo deus et dominus nominatus sit et quod non in divinitate sed ex semine David et ex muliere factus dicatur.

Der zweite Satzteil fordert das menschliche Subjekt in der Person Christi im Auge zu behalten; nur so, bei bewusstem Auseinanderhalten von Menschheit und Gottheit in seinem Wesen, entgehe man dem von der anderen Seite bemängelten Widerspruch, von dem Unendlichen Endliches, von Gott Menschliches auszusagen, und brauche sich nicht an dem „Gewordensein" und der Geburt Christi zu stossen. (vgl. *Mani* in den Act. Arch. 169: *absit ut Dominum nostrum J. Ch. per naturalia pudenda mulieris descendisse confitear; ipse enim testimonium dat, quia de sinibus Patris descendit*; und die Polemik des *Faustus* gegen die evangelischen Genealogien, *Aug.* c. *Faust.* VII, XI, XXIII). Der erste Teil des canon enthält die positive Kehrseite. Das Menschliche an Christus, das Historische — welches die Manichäer verflüchtigen — werde nicht betont, um das Göttliche auszuschliessen, vielmehr sei es Träger von Prädikaten, die nur Gott zukommen, und Paulus sei sich dieser Paradoxie wohl bewusst (Ro. 9, 5. vgl. I Cor. 15, 31 f. Gal. 1,1. 1,10. auch 4, 6, und Ebr. 1,1 ff. 5 ff. 2,3. 8., wo überall der Abstand des religiösen Wertes Christi von der bloss menschlichen Erscheinung angedeutet ist). Die zwei folgenden Nummern sind als Widerlegung der

manichäischen Phantastereien zu verstehen, mit denen sie den Kreuzestod Jesu zu beseitigen suchten.

can. XVIII: Quia Christus pax nostra sit ideoque in cruce sua inimicitias solvens delevit quod adversum nos erat chirographum medio pariete destructo.

Col. 2,14 wird erklärt nach Eph. 2,14 f.: Christus hat unter anderem die Bedeutung des Friedensstifters in der Menschheit; diesem Zweck und dieser Eigenschaft hat sein Kreuzestod mit seiner befreienden Wirkung entsprochen; dagegen war es nicht so, dass der dem falschen Judenmessias angethane Kreuzestod den Riss zwischen der Menschheit, zwischen Juden und Nichtjuden erst recht klaffend und deutlich gemacht hätte, wie die Gegner sagen (vgl. *Flügel, Mani* S. 358 f.), indem sie darin den Triumph des Lichtmessias über das Judentum und über das gottverhasste, der Finsternis entstammte Gesetz (chirographum) desselben erblicken. Ihre Legende stimmt schon gar nicht zu der anerkannt freiwilligen Selbsterniedrigung, mit welcher Jesus in den Tod gegangen ist:

can. XIX: Quia Christus non invitus, sed sua voluntate in passione sua patris impleverit voluntatem, humilians se usque ad mortem.

Der „Sohn der armen Witwe" bei *Mani* unterliegt ja der Willkür des verblendeten Judenvolkes. Der Christus der Kirche ist damit also nicht getroffen, wie auch das Werk dieses Christus ganz grundlos von den Gegnern verdächtigt wird, als ob es hinter demjenigen zurückbleibe, was man von einer vollkommenen Religion der Freiheit und des Geistes erwarten könne:

can. XX: Quia Hierusalem illa caelestis sit libera et quod nos secundum Isac promissiones deputemur in semine et quod caput ac plenitudo ecclesiae Christus sit.

Was man in der katholischen Kirche hat und als Ertrag der Erlösung durch Christus weiss, ist nicht, wie es heisst, das alte Judentum in neuer Auflage, sondern etwas Eigenartiges, ein von Christus als einem neuen und eigenen Mittelpunkt aus gewecktes und erhaltenes Leben. Wenn das Alte Testament von der Kirche benutzt wird, so geschieht es nicht in der Meinung, den Gesetzesbuchstaben wieder aufzurichten, sondern mit dem vollen Bewusstsein der neutestamentlichen Freiheit. (*Augustin* c. *Faust.* IV geht noch einen Schritt weiter; er erklärt, dass schon die Patriarchen und Profeten das freie geistige Verständnis, durch besondere Erleuchtung, erreicht haben, dehnt also die Geisteskirche schon auf die alttestamentliche Gemeinde in ihren bevorzugten Gliedern aus; für *P.* dasselbe anzunehmen, giebt unsere Stelle kein Recht, auch nicht can. 69,

welcher die Linie des paulinischen Denkens nicht überschreitet, eher hinter ihr zurücksteht).

Die Verjudung der Kirche müsste sich doch vor allem zeigen in der Unfreiheit des Urteils der katholischen Christen; das weisen ja die Gegner allerdings auch mit Vorliebe als die Schwäche der Kirche nach (vgl. Aug. de util. cred.); die Kirche weiss es anders:

can. XXI: Quia spiritus dei omnia scrutetur et noverit etiam alta dei, quae spiritales tantummodo intellegant et loquantur omnia iudicantes, ipsi a nemine iudicantur occursuri Christo.

Soll damit das katholische Bewusstsein zum Ausdruck kommen, so kann nicht an einen vornehmen Kreis von Geistbegabten innerhalb der Christenheit gedacht werden, sondern *spiritales* sind die wahrhaft katholischen, kirchlichen Christen, und die Kirche eignet sich in vollem Masse das paulinische Ideal an, sie will die Geisteskirche sein, die in ihren Gliedern, wenigstens den echten, die pneumatische Erkenntnis, den Weisheits- und Offenbarungsgeist (vgl. auch I. Cor. 14 und Eph. 1,17) birgt und auch wohl äussert, und keine Autorität kennt, als Christus allein. — Den Christus in uns oder den über uns? Die gegenwärtige Fassung des Textes denkt an den Christus ausser und über uns, den Christus, mit welchem die Gläubigen am Ende der Tage vereinigt werden, in welchem sie, wenn überhaupt, so den einzigen Richter sehen, auf dessen Urteil ihnen etwas ankommt. Dies ist nicht gegen *P.*'s sonstige Gedanken (s. canon LXXXV), aber stört hier den Gedanken, ist auch in keiner der Stellen, die angezogen sind, berührt; man müsste denn Eph. 4,13 nach I. Thess. 4,17 (vgl. Phil. 3,11) auslegen, was einem solchen Kenner des Paulus wie *P.* nicht zuzutrauen ist. Der Redaktor allerdings hat diesen schlechten Kunstgriff gebraucht, weil ihm der canon und, wie ich vermute, ein jetzt ausgefallener Satzteil zu kühn war, nämlich Eph. 3,17. (= Eph. 14) κατοικῆσαι τὸν χριστὸν — — ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Statt dessen suchte sein ängstliches Gemüt äussere Schranken der christlichen Freiheit und fand sie in dem eschatologischen Bilde des richtenden Christus, das er künstlich in Eph. 4,13 hineindeutete. (Seine Hand verrät sich auch in dem unsicheren Stil der letzten Worte, z. b. Indicativ statt Conjunctiv.) *P.* hat bis dahin klargelegt, dass die Kirche nicht der manichäischen Verbesserung bedürfe, um echt christlich zu werden, dass ihr Christentum vielmehr jeden Versuch derart ausschliesse.

Die canones XXII bis XXXII lassen sich zusammenfassen als Verteidigung der kirchlichen, Abweis der ketzerischen Anthropologie, dieses

Wort in dem weiten Sinne verstanden, wornach es auch die Grundsätze der Erwählungslehre in sich begreift.

can. XXII: Quia peccatum mortem afferat atque in servitutem animam redigat.

Tod des Leibes und Geistesknechtschaft werden nicht bestritten; es sind ja Thatsachen; aber sie kommen von der Sünde her, nicht aus der natürlichen Lage und doppelweltlichen Herkunft des Menschen.

can. XXIII: Quia ignorantia tenebrae sint, scientia vero lux in domino, et utraque filios suos habent.

Der Gedanke von can. II kehrt hier wieder, nur auf die anthropologischen Beziehungen und hier noch einmal auf das Gebiet des Intellektes eingeschränkt. Die Menschen sind nicht in metaphysischem Sinne Kinder des Lichtes oder Kinder der Finsternis. So ist auch die Annahme einer uranfänglichen Scheidung der Menschenseelen, mit der Bestimmung der einen zum Heil der anderen zum Fluch, abgeschnitten; eine Prädestinationslehre, welche auf Dualismus hinausführen wollte, ist unchristlich, daher

can. XXIV: Quia deus ante saecula sapientiam in sacramento absconditam ad gloriam nostram praedestinavit [eorum videlicet quos ante conditionem mundi elegit].

P. versteht den Prädestinationsgedanken nach I. Cor. 2,7, und eben nicht im Sinne *Augustin's*. Dann ist aber (s. *Schepss* 121,5) diese Stelle unabsichtlich von Abschreibern oder absichtlich vom Redaktor übergangen, und bei der Übereinstimmung der Codd. muss man sich für das zweite entscheiden. Der Überarbeiter witterte Ketzerei, und diesmal — für seine Zeit — mit Recht. Dann aber bedarf es keines weiteren Beweises dafür, dass allein auf seine Rechnung der erklärende Relativsatz des canon kommt, welcher vielmehr statt Erklärung einen unvereinbaren Widerspruch dazu bringt und sich schon stilistisch als Anhängsel verrät. Eine Anzahl von Citaten, welche sich zur Not, z. t. auch ohne grosse Not für seine Ansicht wenden liessen, hat der Redaktor beibehalten; aber Ro. 8,28 ff., Gal. 4,4 f., II. Thess. 2,13 f., II. Tim. 1,8, Tit. 1,2 (auch Ebr. 2,10) verraten noch zur Genüge, was *P.* gewollt hat. (vgl. 32,2: *praedestinans a principio saeculi in profetia electos suos, ex quibus Christus* — eine andere, spielende Wendung des Prädestinationsgedankens, aber wieder nicht augustinisch).

can. XXV: Quia gratiae dei sit atque misericordiae, ut credant audientes et salventur credentes, obtunsio vero vel induratio de

peccato veniat non credentibus et quod contra naturam insertae sint gentes gratiae dei, quippe ex quo et per quem et in quo sint omnia.

Auch die biblische Lehre vom Übergreifen der göttlichen Gnade in der Heilsordnung beweist nichts für den manichäischen Dualismus, denn die Verstockung hat doch ihren Grund wieder in dem freien Willen, in dem peccatum derer, welche nicht glauben mögen.[1]) Ferner, wenn die Heiden contra naturam eingepflanzt sind, so soll dies nur eben Gott die höchste Ursächlichkeit im ganzen Heilswerk zusichern (quippe ex quo —), nicht Gott und Natur in einen ursprünglichen Gegensatz rücken und damit die Erlösung zu einem Prozess der Ausscheidung des Göttlichen von dem Natürlichen stempeln. — Der Ansicht von Sünde und Tod werden noch 4 besondere Sätze gewidmet:

can. XXVI: Quia peccatum et mors per Adam in omnes homines venerit et regnaverit mors ab Adam usque ad Moysen.

Was in can. XXII begrifflich geordnet und bestimmt worden war, wird hier auf die Wirklichkeit der Menschheitsgeschichte angewendet; die Spitze des Gedankens liegt also nicht in dem Verhältnisse von peccatum und mors, sondern in *per Adam* und *ab Adam*. Aus der Allgemeinheit der Sünde und des Todes soll man nicht den Anlass nehmen, an eine natürliche Ursprünglichkeit derselben zu denken; durch Adam sind sie in die Menschenwelt eingedrungen und erst von Adam an hat der Tod einen Rechtstitel auf Herrschaft gehabt. (vgl. dazu die abenteuerlichen Abwandlungen der Urgeschichte bei den Manichäern, *Flügel, Mani* S. 91 f. — deren Kern immer bleibt, den Anfang der Geschichte in dem Dunkel und der Tiefe einer ursprünglichen Verderbnis zu suchen — und vgl. Act. Arch. bei Routh 111 f., wo ganz ähnlich bewiesen wird, dass der Tod nichts ingenitum sein könne).

can. XXVII: Quia corrumpant mores bonos confabulationes pessimae et quod quaestiones atque contentiones subvertant potius quam aedificent audientes.

Eine ganze Anzahl von Stellen hat hier eine Erweiterung ihres Sinnes erfahren; wenn in ihnen die hellenische Philosophie oder die Gnosis und der Kampf mit ihren eigenen Waffen gegen sie als Gefahr

---

1) Ähnlich die Vereinigung von Gnade und Freiheit in Act. Arch. bei Routh 119: peccare nostrum est; ut autem non peccemus, Dei donum est, ex eo quod in nostro sit arbitrio constitutum peccare vel non peccare.

für das praktische Leben des Frommen und der Gemeinde empfunden ist, so wird in unserem canon nur das allgemeine Schema dieses Sachverhaltes herausgehoben, das Verhältnis von verständiger und zweifelnder Reflexion zum bejahenden und seiner Überzeugung lebenden Gemüt, und alles auf I. Cor. 15,33 hinausgeführt. „mores bonos" ist das Wesentliche; die sittliche Anlage des Menschen ist von Hause aus gut – (vgl. *Turbo* in den Acta Arch., bei Routh 62: ἔστι δὲ τὰ φυτὰ τὰ ἐν αὐτῷ (τῷ παραδείσῳ) ἐπιθυμία καὶ ἄλλαι ἀπάται, διαφθείρουσαι τοὺς λογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων, während ἡ γνῶσις die Menschen befreie).

can. XXVIII: Quia peccandi cupiditas idest voluntas carnis, quae ex consuetudine diuturna lex iam dicitur atque natura, sanctae adversa semper sit voluntati.

In diesem, wie im folgenden Satze steht *caro* im Vordergrund des Interesses. Die Manichäer stützen auf die biblischen Aussagen über caro ihre dualistische Theorie. Es kommt darauf an, caro in einem Sinne zu verstehen, mit welchem man diesem Irrtum entgeht. *P.* benützt in geistreicher Weise zu diesem Zwecke die paulinische Verbindung „voluntas carnis", in ihrem Gegensatz zur sancta voluntas: schon in der Verbindung mit voluntas liegt die Nötigung bei caro von einer metaphysischen Grösse, etwa dem Begriff des Materiellen, des sinnlichen Stoffes (als letztem Subjekt und tiefster Ursache des Bösen), abzusehen; caro kann ja nie eigentliches Subjekt einer voluntas sein, muss in der Genitiv-Verbindung also vielmehr als eine Qualitätsbestimmung verstanden werden, und der Gegensatz in sanctae voluntati sagt das ganz offen. Der so gewonnene Standpunkt wird noch verstärkt durch einige exegetische Beobachtungen, welche *P.* an den beigezogenen Stellen gemacht hat: voluntas carnis ist gleichbedeutend mit peccandi cupiditas (— dass bei „idest" *P.* zuweilen eine Umstellung der Glieder beliebt, wird noch aus anderen Stellen erwiesen werden, s. zu 81,4), und wenn das Böse zuweilen als Gesetz (in den Gliedern) und als Natur im Menschen auftritt, so ist dabei nur an den Niederschlag der langen Gewohnheit des Sündigens zu denken.

can. XXIX: Quia caro eiusque prudentia deo sit inimica et a deo atque ab omni bono semper absentet.

Jeder Manichäer könnte seine eigene Meinung in dem Wortlaut des canon wiederfinden. Es ist auch denkbar, dass der canon dem gegnerischen Einwande begegnen will: dass man es nach dem Bisherigen also in der Kirche mit der Sinnlichkeit leicht nehme. Auch dann ist

aber durch den Ausdruck schon dem manichäischen Verständnis vorgebeugt, denn *ejusque prudentia* stellt, wie in can. XXVIII voluntas carnis, mit Einem Zuge den Sachverhalt klar. Man darf sich freilich nicht verführen lassen, bei *P.* das geistigere Verständnis von caro, concupiscentia finden zu wollen, das den Reformatoren aufgegangen ist (Conf. Aug. II, Apol. I, 26), *P.* ist doch ein Kind seiner Zeit, caro ist ihm die Sinnlichkeit im gemeinen Sinne, das Triebleben; aber doch steht er den Häretikern gegenüber als Vertreter einer geistigen Auffassung da, wenigstens einer ethischen; Sinnlichkeit und ihr Gegensatz knüpft für ihn wohl an an die zwei naturgegebenen Seiten des Menschenwesens, aber hat für ihn dann bloss noch die Bedeutung des verschiedenen Zieles der Lebensbewegung der sittlichen Persönlichkeit, nicht die Bedeutung des verschiedenen Untergrundes dieser Bewegung; er verwendet sie final, nicht kausal. So gewinnt er auch die Fähigkeit, im Folgenden in die feinsinnige paulinische Unterscheidung von corpus und caro einzudringen.

can. XXX: Quia per habitantem in nobis dei spiritum vivificentur mortalia corpora nostra.

In der Heilslehre der Gegner fiel *corpus* mit *caro* zusammen; denn die im Körper des Gerechten enthaltenen Lichtteile (s. *Flügel*, 100) sind ja doch nur unrechtmässigerweise darinnen und kommen nicht in Rechnung. Der Leib und das Leibesleben ist für den Manichäer eine praktisch negative Grösse; in Loslösung davon besteht die Erlösung und die Lebensaufgabe. Das paulinische Christentum weist in andere Richtung. *Mani* muss daher auch den Sinn der paulinischen Bestimmung über alten und neuen Menschen verfehlen und umdeuten:

can. XXXI: Quia novus homo interior sit, cuius caelestis imago est, quippe ad imaginem dei formatus quique dei gratia et scientiae lumine reformatur et ut thesaurus in fictili vase consistens visceribus misericordiae et fidei atque caritatis induitur.

Die Manichäer meinten eben aus den paulinischen Sätzen über den alten und neuen Menschen eine Stütze für den Dualismus ihrer Schöpfungslehre entnehmen zu können; sie stellten in Gegensatz den *vetus homo*, als den Leib, der durch Erzeugung und Geburt zustande kommt und non a Deo ist, und den neuen Menschen, der von Gott geschaffen ist, den *interior, coelestis homo*, der durch die Taufe, als die zweite, höhere nativitas sein Dasein erhält, indem hier Gott den Menschen bildet (format), (s. Aug. c. Faust. l. XXIV).

Unser canon beginnt mit einem Zugeständnis: der neue Mensch ist der Mensch des Innenlebens, und noch eines wird zugegeben: sein Bild ist himmlisch, d. h. er ist ganz von Gott, von oben her. Der canon hat seine Spitze in *quippe*, in der Motivierung des paulinischen Ausdruckes „caelestis imago". Er sei gewählt einmal, um zu erinnern an das „ad imaginem dei", welches schon für die Schöpfung (nicht erst für die Taufe) seine Geltung behaupte; er gewinne allerdings doppeltes Recht in der Erlösung, aber diese bringe ein reformari, nicht erst das formari für den inneren Menschen, und zwar durch Gottes Gnade, aber auf dem Wege einer persönlich-geistigen Umbildung (scientiae lumine) des schon vorhandenen persönlichen Innenlebens; der Ausdruck sei endlich wohl verständlich, wenn man an den ewigen Gehalt dessen denke, in was der innere Mensch hineinwachsen solle (visceribus miseric. cet); daneben sei das Leibesleben nur ein wertloses, hinfälliges Gefäss; aber der innere Mensch ist schon da, vor der Neubelebung durch Christus, er wird nur mit neuem Leben begabt („induitur"), und der thesaurus braucht naturgemäss immer einen Behälter; der „innere Mensch", der „himmlische, neue" hat nicht den Sinn, den äusseren Menschen zu ersetzen, zu verdrängen. — Das Leitmotiv in dieser Fülle von Gedanken ist wieder nichts anderes, als: die biblischen Termini aus einer kausalen in die finale, geistig-ethische, Betrachtung herüber zu retten und das natürlich gegebene Menschenwesen als die gesunde Basis alles Denkens und Handelns festzuhalten. Dem entspricht vollständig

can. XXXII: Quia vetus homo exterior sit, qui corrumpitur et in quo corpus peccati destruitur quique terrestris domus et vas fictile ab apostolo nuncupatur.

Zugegeben wird, dass der alte Mensch den *homo exterior* bedeute; auch dass er *terrestris* sei; aber schon die Korrelatbegriffe *domus* und *vas* sind dafür gut, dass von einer dualistischen Abschätzung des Leibes nicht die Rede sein könne, und der tiefste Sinn des Paulus ist erst ergründet, wenn klar geworden, dass im Leib das corpus peccati corrumpitur, d. h. wenn alles wieder auf die ethische Höhe gehoben ist. — Es ist nun eine blosse Fortsetzung des angefangenen Ganges, wenn aus den Grundgedanken der Anthropologie die Grundsätze der Ethik, besonders der Askese entwickelt werden; für *P.* wie für seine Gegner muss der verschiedene Geist der anthropologischen Anschauung sich in der Ethik spiegeln. Und doch ist das Bild der christlichen Lebensgestaltung, das dieser und jene ableiten, auf den ersten Blick nicht so gar verschieden.

Aber verschieden ist der Geist, welcher es belebt; und dessen ist sich *P.* vollbewusst.

can. XXXIII: Quia sanctorum corpora dei sive spiritus sancti templa et Christi membra sint et ideo semper hostia viva et placens esse debeant atque ab omni opere carnis et a susurratione et vaniloquio ceterisque peccatis abstinere se debeant [et ut virgines iuxta apostoli consilium sic permaneant].

Alles kommt in diesem canon an auf „et ideo". Der Inhalt der geforderten Askese, wenn er nicht, wie später geschieht, ins einzelne geprüft und näher bestimmt wird, könnte für dasjenige genommen werden, was die Manichäer unter signaculum sinus einbegriffen haben (vgl. z. B. *Flügel*, S. 291); auch Heuchelei (hier vaniloquium und susurratio) wird ja dort mitgedacht unter den Dingen, welche man zu meiden hat. Nur die Begründung der Askese macht den Unterschied; dort gründet man sie auf das wegwerfende metaphysische Urteil über das Leibesleben, hier gerade auf die Schätzung des Leibes als Tempel Gottes und Organ Christi. Die manichäische Askese ist also von einem falschen Geiste getragen und der manichäische Vorwurf, dass die Kirche ihre asketischen Forderungen nicht motivieren könne, zerfällt in nichts. Wenn man aber den Zusatz *ceterisque peccatis* strenge nimmt, so reicht der canon weiter, als das manichäische signaculum sinus, und kann als die principielle Grundlage für can. XXXIV—XXXVII bezeichnet werden. (Fast mit Sicherheit möchte ich behaupten, dass auf et a susurr. etc. ein Hauptton liege und die manichäische Bevorzugung der geschlechtlichen Enthaltung gegenüber sonstiger sittlicher Reinheit anfechte.) Dann ist eine textkritische Änderung unabweislich, die auch bei jenem beschränkteren Sinne von can. XXXIII sich empfehlen müsste. Der Schluss von *se debeant* an ist verdächtig; er ist stilistisch plump, er hinkt unorganisch nach, er steht mit dem et ideo, also mit dem Mittelpunkte des canon, in keiner Beziehung. Denn möchte man ihn auch auffassen als den Abweis eines gegnerischen Vorwurfes, als ob das jungfräuliche Leben in der Kirche nicht gehörig gesichert sei, so wäre eben apostoli consilium doch keine hinlängliche Begründung und „et ideo" wirkt hier nicht mehr nach. An diesem Punkt wäre also das Spiel verloren, zumal man auf canon 56 und 57 hindeuten könnte, wo der Virginität nicht das Wort geredet ist. Der Redaktor vermisste bei *P.* die nüchtern formulierte Empfehlung der Virginität; dass der Schwung der priscillianischen Gottinnigkeit von selbst bei dem einzelnen dahin führen konnte, war ihm nicht genug. Ob er an unserer Stelle anderes, ihm Anstössiges, dafür

beseitigt hat, vermag ich nicht zu sagen; gerade für den Gedanken dieses canon boten sich so zahlreiche Schriftstellen an, dass aus den jetzt überlieferten Citaten wohl nichts mehr zu ersehen ist.

can. XXXIV: Quia sancti carnem suam cum vitiis et concupiscentiis crucifigant gloriantes in cruce Christi, per quem mundo eiusque operibus mortui sunt.

Hier ist wohl vornehmlich an sexuelle Askese zu denken; der manichäischen Motivierung wird die christliche in vielsagender Einfachheit gegenübergestellt (crucifigant — per quem): christliche Motivierung ist eine solche, für welche das Kreuz Christi den einzigen Gesichtspunkt giebt. Für die Vermittlung dieser Gedanken ist nichts weiter gegeben, als die unverkennbare Wechselbeziehung von *crucifigant* und *cruce Christi*; dass nicht metaphysische, sondern ethische Fäden die Lebensaufgabe des Christen mit der geschehenen Erlösung verbinden, darauf ist man nach den vorangehenden canones gefasst. Zum giltigen Nachweis müsste man die Traktate zuhilfe nehmen (s. u. zu tract. VI), doch zeigen die folgenden Nummern wenigstens dies deutlich genug, dass in aller Askese das Subjektive, Ethische immer den Ausschlag geben muss.

can. XXXV. Quia cum carnibus et vino aliqui abstineant, nec iudicari ab aliis debeant nec ipsi alios iudicare eo quod mundis omnia munda sint et quia esca et potus neminem commendat. Deus enim et hunc, inquit, et haec destruit.

Die Enthaltung von Fleisch und Wein, strenges Gesetz für die electi der Manichäer, wird an sich nicht angefochten (nec judicari etc.); bestritten wird nur das Recht, dieselbe als ideale Forderung aufzustellen (nec ipsi alios — —), denn bestritten werden muss jeder Versuch, die Askese auf eine religiöse Theorie vom Objekte, hier vom Stoffe der Nahrung aufzubauen (eo quod etc.; vgl. *Aug.* de morib. Manich. cp. 13: die Sittlichkeit einer Handlung liege im Subjekt, nicht im Objekt, cp. 15 geht dort allerdings dialektisch auf die Lehren von den Naturprodukten ein). Die positive Seite bringt (zum Beweis, dass auch die Kirche asketische Grundsätze hat)

can. XXXVI: Quia vinum sit omnis causa luxuriae et ideo abstinendum sit ab eo, quippe quod pro sola infirmitate et ipsud modico uti indulgeat.

Wie die vernünftige Grenze der Enthaltung, so hat diese selbst ihren Grund und inneres Mass am Menschen und seiner sittlichen Höhe; *P.* hat hier freilich nicht die Freiheit eines *Luther* erreicht (s. z. B. im

Sermon von den guten Werken, „vom Fasten“), aber seine Erwägung bewegt sich ganz in derselben Bahn: keine kausale Bestimmung über die Speise, sondern einzig das ethische Ziel, die finale Rücksicht auf den Zustand des Subjektes, giebt die Regel für Enthaltung. „et ideo“ ist wiederum beherrschend.

can. XXXVII: Quia per beatam voluntariam paupertatem iusti radicem malorum omnium avaritiam respuant, contenti cottidiana exhibitione et tegumenti sufficientia per pietatem sibimet ministrata.

Das signaculum manuum verbot dem electus jeden Erwerb; irdische Interessen, Wohlhabenheit sollte es für ihn nicht geben; die Liebesgaben der Zuhörer befriedigten seine Bedürfnisse. Denn Hantierung aller Art und Besitz irdischen Gutes bringt einerseits die Notwendigkeit mit sich, den in der Natur gefangenen Lichtteilen wehe zu thun, andererseits setzt man sich dabei dem Einflusse des Dämonischen aus. (*Flügel* a. a. O. 281 f., vgl. Act. Arch. bei Routh S. 59.) Mit denkbarster Einfachheit setzt auch hier *P.* das echt-christliche Motiv des kirchlichen Mönchtums ins Licht; auch hier wurzelt die kirchliche Übung im Subjektiven, in der sittlichen Aufgabe und Selbsterziehung (radicem omn. malorum avaritiam respuant) — wie sie andererseits ermöglicht wird durch freiwillige, echt religiös motivierte Beisteuer (per pietatem), während die Leistungen der manichäischen auditores an die electi auf Aberglauben und gerade nicht auf pietas beruhen —; *P.* hat mit feinem Sinne die Stellen zusammengesucht, wo von πλεονεξία, φιλαργυρία, vom Sichgenügenlassen u. s. w. die Rede ist; (statt Cor. I. 28 ist 29 zu setzen, s. I. Cor. 5.10; Hebr. 26 ist in Ebr. 13,5 zu finden, opp. cod. φ, Schepss S. 174). Nur wenn aus subjektiven Gründen entsprungen, ist die mönchische Armut eine freie That des Willens (voluntariam) und nur so trägt sie Glückseligkeit als Lohn in sich. Mit beatam ist möglicherweise ein Gegensatz beabsichtigt, gegen einen manichäischen Anspruch, in den electi die einzig Glückseligen zu haben (vgl. in Fihrist das „Sendschreiben über die erste Glückseligkeit“. *Flügel* 104); oder spielt *P.* nur auf die kirchliche Schätzung (und Benennung?) der Mönche an. Wichtiger ist der Titel „iusti“. Es kann kein Zweifel sein, dass *P.* hier die electi der Manichäer im Auge hat, die Subjekte der höheren manichäischen Ethik; ihre orientalische Bezeichnung als Siddikun (*Flügel* 283 f.) ist also nicht auf den Orient beschränkt geblieben. *P.* will das echt christliche Motiv der Entsagung aufzeigen, wie sie namentlich in dem kirchlichen Mönchtum geübt wird. Über den Umfang, in welchem

das mönchische Ideal in der Kirche Geltung hat, spricht er sich hier nicht aus; das Prädikat der sancti (can. 33 f.) musste doch allen Gläubigen zukommen (s. can. 43); dagegen an unserer Stelle ist ein abgeschlossener Mönchskreis vorgestellt, welcher von der Wohlthätigkeit der anderen lebt. Dieser unklare Punkt — inwieweit die Weltflucht ein Privileg eines kleineren Kreises sein kann — wird sich erst durch die Geschichte *P.*'s aufhellen lassen.

can. XXXVIII: Quia iustorum militia et arma et hostes et lucta vel pugna spiritalia sint, quorum conversatio in caelis est, unde et Christum dominum exspectant.

Die iusti können nicht ohne weiteres auf Klerus und Mönche eingeschränkt sein, da nach der Theologie der Canones alle Christen die Wiederkunft ihres Herrn erwarten. Andererseits mag sich das Ideal des Christen in vorbildlicher Weise doch in jenen darstellen. Denn was will dieser canon? Will er den Kampf der electi gegen die Finsternis, den sie durch Erlösung des Lichtes in der Pflanzennahrung führen, verurteilen? Das müsste doch deutlicher nahegelegt sein, und man versteht nicht die Häufung der Ausdrücke: militia, arma u. s. w. Noch weniger ist an die Benennung der „Zuhörer" als die „Kämpfenden" (*Flügel* 271, 283) zu denken. Der Parallelismus mit den vorangehenden canones giebt die Erklärung an die Hand. Es soll die Enthaltung vom Kriegsdienst als Christenpflicht aus echt christlichen Beweggründen abgeleitet werden, zugleich zum Beweis, dass die Kirche in dieser Frage nicht weltlicher urteile als die Ketzer. Von den Manichäern wissen wir, dass unter ihren Klagepunkten wider das Alte Testament auch das Kriegführen der israelitischen Frommen stand, welche sich damit zum fünften Gebot in Widerspruch gestellt haben sollten (s. *Aug.* c. *Faust.* XXII, 5, 74 f.). Die Ethik der electi schloss nach ihrem Grundgedanken den Kriegsdienst unbedingt aus, wenn auch die erhaltenen Quellen darüber schweigen; und zwar suchte der Manichäer auch bei diesem Verbot den Grund im Objekte: das Blutvergiessen ist ihm ein Vergehen gegen das im Lebewesen eingeschlossene Licht. *P.* aber sucht das Motiv wieder im Subjekt; und diesmal nicht blos in der negativen, auf Einschränkung des Trieblebens gerichteten Selbsterziehung, sondern in dem positiven Ausgefülltsein mit geistigen, himmlischen Gedanken und Aufgaben, welche dem Gläubigen zu irdischem Dienst keine Zeit und Lust mehr lassen. Der Herr, welchem er dient und vor dem er sich einmal zu stellen hat, ist im Himmel, ebenso aber auch seine conversatio, sein (öffentlicher)

Beruf. Auch aus diesem canon allein lässt sich übrigens für die Praxis *P.*s nichts Bestimmtes entnehmen; weder darf man iusti als einen besonderen Stand in der Kirche absondern (vgl. vorigen canon), noch darf man behaupten, eine rigorose Staatsflucht sei die notwendige Folge des ausgesprochenen Grundsatzes. Indem die Entscheidung in das Herz des Glaubens gelegt wird, ist einem charaktervollen Ausgleich zwischen Himmelssinn und Bürgerpflicht ein besserer Boden geschaffen, als mit der von objektiven und zuletzt metaphysischen Gegensätzen ausgehenden Theologie, über die auch *Augustin* nicht hinausgekommen ist, trotzdem er — der kirchliche Praktiker — für unseren Fall gemässigtere Sätze zu gewinnen gewusst hat (s. den index bei *Migne*, sub „militare").

P. hat mit seinem canon ein Doppeltes gewonnen, wie die Gegner ein Doppeltes an der kirchlichen Ansicht glaubten bemängeln zu können. Mit dem Nachweis, dass man in katholischen Kreisen nicht mit den Forderungen der echten Zurückhaltung vom weltlichen Treiben unbekannt sei, hat sich ihm zugleich eine Widerlegung des Irrtums verbunden, als ob die Kirche durch das Alte Testament und seine Kriegs- und Staatsgeschichten sich falsch beeinflussen liesse. Alles Derartige wird von ihr ja geistig verstanden (— spiritalia sint —); derselbe Gedanke begegnet uns in tract. X (92,7 ff.).[1])

In canon XXXIX—XLVIII werden Fragen des kirchlichen Amtes und der Kirchenordnung erörtert.

can. XXXIX: Quia opus doctoris lectio sit atque evangelii praedicatio, in quibus nocte ac die operabatur apostolus.

Bei „doctor" darf man weder an die höchste Stufe der manichäischen Hierarchie (welche vielmehr in can. 48, wie bei *Aug.*, mit „magistri" wiedergegeben ist) denken, noch an ein bestimmtes Amt der katholischen Kirche (s. canon VII der Synode von Caesaraug., wo der Sprachgebrauch von Jac. 3,1 angenommen ist, während allerdings z. B. *Bachiarius* in der prof. fidei c. 7 doctores mit sacerdotes, capita populi et columnae ecclesiarum, gleichsetzt). Unser canon will sich über die Art der Lehre und des Vortrages überhaupt aussprechen, gegenüber einer manichäischen Forderung. Diese muss dahin gegangen sein, dass man sich vom Schrift-

---

[1]) Beachtung verdient, dass auf den Kampf mit Dämonen, als den echt christlichen, nicht eingegangen wird, obwohl Eph. 6,10 ff. und andere angezogene Stellen reichlich Gelegenheit boten. *P.* nimmt also wohl kein sonderliches Interesse daran; vgl. die vorgeschlagene Änderung in can. 6.

wort mehr frei machen, freie Erkenntnis, selbständige Gnosis pflegen solle. Alle beigebrachten Schriftstellen (z. t. allerdings infolge eines Missverständnisses; so die Thess.-Stellen, wo das operari statt aufs Handwerk von *P.* auf das Evangelium bezogen wird) heben die Beschäftigung mit dem Evangelium oder mit der Schrift hervor.

can. XL. Quia psalmis hymnis et canticis spiritalibus atque orationibus insisti debeat, tam pro invicem quam pro regibus atque omnibus hominibus.

Gefordert und verteidigt wird das Anhalten an Gebet, Lob und Dank, ferner die Gestaltung des Gebetes zur Fürbitte und deren Ausdehnung auf alle Menschen. Die Manichäer scheinen also mit Bewusstsein die Aeusserung des frommen Gefühls in Lob und Bitte auf bestimmte Zeiten, vielleicht auch auf bestimmte Personen, die electi, eingeschränkt, und — wenn sie überhaupt von ihren feierlichen Hymnen (s. *Flügel*, 96 f. 303 ff.) zur Fürbitte übergehen mochten — diese nur auf die Glieder ihres Kreises bezogen, von den draussen Stehenden abgesehen zu haben; und endlich hatte das Recht zu einer Fürbitte nur der electus dem Zuhörer gegenüber, also nicht invicem, wie das doch nach den angezogenen Schriftstellen, z. B. Ro. 15, 30; II Cor. 1, 11; II Thess. 3,1 ausdrücklich des Apostels Meinung ist. Die Manichäer hatten also kein Organ für das in jeder Not und jeder Stunde aus dem lebendigen Glauben und aus dem Drange des Lebens kommende Gebet, sie behandelten das Gebet als liturgischen und zugleich mystischen Akt, der nur vom Mystagogen vollzogen wurde und nur auf den Kreis der Gläubigen berechnet war; dem entsprach ihre Kritik der kirchlichen Praxis.

can. XLI. Quia apostolus omnibus omnia factus sit, ut omnes lucrifaceret, per quod omnibus placuit; quem imitari oportet, ut sicut luminaria in conversatione sua luceant inter ceteros Christiani, quorum tale debet esse opus qualis et sermo.

Die Stellung des Klerus zur Gemeinde steht hier in Frage, genauer es ist in Erwägung gezogen, wodurch er sich vor den Laien auszeichne. Die Manichäer kennzeichnen sich dadurch als Gnostiker, dass ihre Eingeweihten vor den anderen die Einsicht und die Fähigkeit der Belehrung (sermo) voraus haben sollen Das hat zweierlei Folgen. Einmal: der Inhalt des sermo, soweit er Lebensgrundsätze ausspricht, wird den gemeinen Christen (den auditores) eine Lebensordnung vorschreiben, welche nicht auch für die Eingeweihten in gleichem Sinne zutrifft, sondern sich dem Grundprinzipe nach verschärfen müsste. Aber, wie bei

aller Gnosis, legt sich die entgegengesetzte praktische Wirkung ebenso nahe — und dies ist die andere Folge —: für die Eingeweihten kommt es auf die Erkenntnis, nicht auf das Handeln an; wenigstens beruht für das Bewusstsein der auditores ihre Überlegenheit auf ihrem sermo und soll nicht nach materialen, d. h. gemeinsittlichen Massstäben geschätzt werden. Erkenntnis und Lebenshaltung, desgleichen aber Klerus und Laien fallen so in unheilbarer Weise auseinander. Und nun vermissen die Ketzer diesen Riss in der katholischen Kirche und erklären es für einen Mangel, dass nicht auch hier eine solche Kluft zwischen dem engeren und weiteren Kreise der Gemeinschaft befestigt sei! *P.* zeigt, wie es nach dem Sinn und Gebahren des Apostels keine Doppelheit des sermo gebe, welcher die Lebensregeln bestimme, daher auch kein Auseinanderfallen von opus und sermo, daher auch keine Ausnahmestellung der Kleriker, die sich vielmehr nach apostolischem Vorgange dem sittlichen Urteil der Gemeinden unterstellen müssen (s. bes. die Stellen II. Cor. 4,2, 5,11 ff., 6,3, 8,20, 10,11, I. Tim. 4,12, Tit. 2,7 neben den von *Schepss* angegebenen). Eine richtige Folgerung ergiebt sich auch hier. Wenn irgendwo eine Grenzlinie gezogen werden soll zwischen Trägern einer höheren und geringeren Lebensaufgabe, so jedenfalls nicht zwischen dem Klerus und der Gemeinde, sondern zwischen Christen und draussen Stehenden (Col. 4,5, I. Thess. 4,12, Phil. 4,5 und bes. 2,15); die Aufgabe, welche nach einzelnen Stellen das Gemeindeamt hat, kommt also nach den anderen der ganzen Gemeinde zu, welche als Missionsgemeinde in der Welt steht, aber missionierend nicht für eine Geheimlehre, sondern für ein Ideal, das sich an aller Gewissen erweist.

can. XLII: Quia corpus ac sanguinem Christi, quod est magnum pietatis sacramentum, manifestatum in carne, iustificatum in spiritu, si quis indigne sumpserit, corporis ipsius sanguinisque sit reus.

Der canon steht an passender Stelle; bei kirchlicher Ordnung und Vorrecht des Klerus musste ja wohl auch die Eucharistie zur Sprache kommen. Hält man die Analogie der vorangehenden Sätze fest, so ist nicht an persönlich-unwürdige Teilnahme der Manichäer an der kirchlichen Feier zu denken (wie man schliessen möchte aus: si quis indigne etc.), sondern eine falsche Auffassung der Feier wird aus I Cor. 11 widerlegt. Welche nun? Die Manichäer sollen eine Art Eucharistie im engsten Kreise gehabt haben (*Aug.* c. *Fortun.* 3); was sie war und ob ihr überhaupt der Name gebührte, wissen wir so wenig als *Augustin.*

Unser canon aber bestreitet eine oberflächliche Auffassung des Abendmahles, welche es allen gerade leicht macht, ohne Bedenken sich zu beteiligen; er bekämpft eine falsche Ansicht von der kirchlichen Eucharistie. Dafür besitzen wir ein Beispiel in *Aug.* c. *Faust.* XX, 2: *Faustus* sagt, die religio der Katholiker erga panem et calicem sei similiter par der religio der Manichäer circa universa, nur dass die Katholiker die auctores eorum, d. h. die bei der Schöpfung beteiligten Lichtgötter verabscheuen. Grossen Tiefsinn muss man bei *Faustus* nicht suchen; seine Aeusserung wird die Stimmung wiedergeben, mit der man durchschnittlich in seinen Kreisen der kirchlichen Feier gegenüberstand; man liess sie sich gefallen als einen symbolischen Kult des in der Natur lebenden Lichtelementes, man leugnete die Beziehung auf Leib und Blut des historischen Christus; vielleicht erinnerte man sich dagegen des „Jesus patibilis", des in der Natur gefangenen und leidenden Lichtes; eine reale Bedeutung, etwa zur Befreiung dieses Jesus patibilis mitzuwirken, konnte man dem kirchlichen Abendmahl, an welchem die auditores teilnahmen, nicht zuschreiben; kam doch diese nur den electi zu, auch hätte von Gebrauch des Weines dabei keine Rede sein können. (Möglich ist, dass in der angedeuteten Richtung die modifizierte „Eucharistie" der electi lag). Die katholische Feier wurde als eine bloss symbolische Zeremonie dem Leichtsinn preisgegeben, ihre Beziehung zum Zentrum des Glaubens verkannt. Und eben diese stellt *P.* her nach I Cor. 10,16 und 11,27, sowie Ebr. 10,29. Für den Empfänger ist die Eucharistie identisch mit Leib und Blut des historischen Christus oder mit der Erlösungsthat Christi. So kann *P.* mit I Tim. 3,16, wo ihm sacramentum die Eucharistie bedeutet, von dieser (statt von der mit ihr zusammenfallenden Erlösungsthat) sagen, sie sei geoffenbart im Fleisch u. s. w. (nach seiner Lesart: „manifestatum" etc.)

War bisher von den Funktionen der Kirche in einer Weise gesprochen worden, welche das Privilegium des kirchlichen Amtes zu untergraben schien, da als Subjekt jener religiösen Funktionen eben die Gemeinde und als Stoff nur das allen gemeinsame Evangelium mit seinem Ausfluss in Gebet, Leben und Gottesdienst gelten musste, so blieb die Daseinsberechtigung des Amtes und seine Merkmale noch in Frage, und darauf richtete sich die gegnerische Kritik, welche für das Amt und seine Träger unterscheidende Qualitäten forderte. Die folgenden drei canones suchen die paulinische Lösung der Frage zu geben, can. XLIII negativ, die anderen positiv.

can. XLIII: Quia scientia ac fide et sanctitatis odore erant pleni tam apostolus quam illi quibus gratias referebat.

Ein religiöser Unterschied zwischen Apostel und Gemeinde, zwischen Klerus und Laien, zwischen aktiven und passiven Gemeindegliedern im absoluten Masse besteht also nicht.

can. XLIV: Quia per multimodam spiritus sancti gratiam, prout oportuit, dona spiritalia distributa sint sanctis ideoque debere unumquemque in quo vocatus est permanere et inferiores honorem evangelio cooperantibus dare.

Alle sind sancti, nur die Gaben sind verschieden. So giebt es denn doch Unterschiede in der Gemeinde, und zwar gewisslich von Gott gewollte und durch den Geist geschaffene, die sich in gesellschaftlichen Unterschieden, in dem für das evangelische Amt beanspruchten honos äussern. Eine kirchliche Ordnung ist also nicht unmöglich oder unsicher begründet, sondern gerade in der richtigen Weise begründet (ideoque hat, wie immer, den Ton).

can. XLV: Quia episcopus inreprehensibilis esse debeat omnisque clerus pacificus iuvenilia desideria fugiens, servans mandatum, probans potiora, corripiens errantem, docens utilia; similiter senes et viduas esse debere.

Die auch dem menschlichen Blick zugänglichen Voraussetzungen bei dem Träger des kirchlichen Amtes werden aufgezählt. Ohne sich von can. XLIII zu entfernen, findet *P.* doch gewisse Eigenschaften, welche den Klerus auszeichnen müssen, wodurch der manichäische Einwurf, dass man dann lieber das kirchliche Amt eingehen lasse, dahinfällt. Die Eigenschaften bestehen in Steigerung der allgemeinen sittlich-religiösen Christentugenden, doch auch in gewissen besonderen Gaben (probans potiora, corripiens errantem). Dass man aber ja nicht meine, damit sei eine ganz eigenartige Begabung weniger Geweihten gemeint! So wenig die hierarchischen Stufen hierin sich wesentlich unterscheiden (episcopus — omnisque clerus mit Nachdruck), so gewiss werden jene Eigenschaften bei solchen Laien erwartet, welche durch ihre Lebensumstände auf einen exponierten Platz in der Gemeinde gestellt sind (similiter senes etc.).

can. XLVI: Quia ecclesiastici non debeant ob suam defensionem publica adire iudicia sed tantum ecclesiastica, nihilque inique iudicare ac duorum vel trium testimonio rem probare, quia sancti mundum et angelos iudicabunt.

Ein Zug der manichäischen Reform kommt hier zum Vorschein, der ohne unsere Quelle verborgen geblieben wäre. Sie hatten ihre eigenen Ansichten über kirchliche Gerichtsbarkeit. Eine Sekte konnte daran ein zu viel oder zu wenig tadeln. Aber eine Separation, welche nicht die sittliche Heiligung zum Ziel und zur Bedingung ihrer Mitgliedschaft macht, welche sich vielmehr um eine neue Erkenntnis, eine theoretische Erkenntnis und Geheimlehre sammelt, also eine gnostische Separation wird niemals ein wesentliches Bedürfnis darin finden, die Lebensverhältnisse ihrer Glieder zu überwachen und zu ordnen, soweit sie nicht durch die Theorie selbst in gewisse Grenzen gewiesen sind. Wenn der manichäische *auditor* nur den 10 Geboten *Mani*'s nachkam, so nahm die Gemeinschaft im übrigen keinen Anteil an seinem Thun und Befinden; hatte sie doch überhaupt für die Kultur des Lebens nur negative Gesichtspunkte. Demnach muss die Stellung der Gegner zur kirchlichen Jurisdiktion eine ablehnende gewesen sein. Die Worte des canon geben auch keinerlei Grund zu der Vermutung, es solle hier (wie in den Sätzen über Askese) nur eine bessere Motivierung derselben gegeben werden, als sie den Gegnern gelang. Die Fragen des Rechtes liegen dem Manichäer ganz ausserhalb des Kreises, in welchem religiöse Momente irgend etwas entscheiden, sie sind ein notwendiges Übel, welches sich derjenige womöglich ganz vom Leibe hält, der sich vom Verkehr mit der grundverdorbenen Natur und Welt zurückgezogen hat. *P.* verweist die Gemeindeglieder mit Privatklagen an das Gemeindegericht. Er kennt keine Frömmigkeit, die sich gegen irgend ein Stück des Lebens indifferent verhielte. Er trifft seine Bestimmung im Sinn der Kirche des Abendlandes; aber seine paulinische Motivierung atmet noch ganz den urchristlichen Geist: nicht die Kirche als hierarchische Anstalt hat Gesetzes- und Gerichtsgewalt über die Laien, sondern die Gemeinde als Gemeinschaft des Glaubens ordnet selbst den Lebensverkehr ihrer Glieder.

can. XLVII. Quia firmiores in fide debeant infirmioribus conpati considerantes se ipsos, ne et ipsi temptentur.

Die Kirchenzucht steht in Frage. Der Wortlaut nötigt, bei den Manichäern eine schroffere Ansicht vorauszusetzen, welcher eben begegnet wird. Nun geht es aber nicht an, für die beiden aufgeführten Klassen etwa *electi* und *auditores* auf jener Seite einzusetzen. Denn zwischen diesen bestand grundsätzlich das Verhältnis des „conpati", ebenso wie in der Wirklichkeit das Urteil der Sektenhäupter über das Leben der Zuhörer kein rigoroses gewesen sein kann, wenn man *Augustin*'s Schilderungen glauben darf. Was hier angefochten wird, ist nicht eine Praxis

innerhalb der Sekte, sondern — der Situation entsprechend — eine Ausstellung, die sie an der katholischen Kirche macht. Ohne vor ihrer eigenen Thüre zu kehren, wendet sie in der Selbsttäuschung, die jede Separation begleitet, ihre Kritik gegen die grosse Kirche mit dem allgemeinen Vorwurf, man sei zu lax, man behalte auch räudige Schafe in der Kirche, es komme so nicht zu einer Gemeinschaft der Heiligen oder wahrhaft Gläubigen (auf den Glauben legten die Sektierer ja mehr Gewicht als auf das Leben), und das kirchliche Amt sei zu etwas Besserem da, als solche Schwache zurecht zu bringen (vgl. can. LXXVII, wo das Recht dazu, das Recht der Kirchenzucht, dem Amte abgesprochen wird). *P.* rechtfertigt das Verhalten der Kirche, aber nicht durch den Gesichtspunkt, der für die grosse Kirche seiner Zeit entsprochen hätte, durch den Hinweis auf die pädagogische Aufgabe der Kirche in der Welt, sondern wieder paulinisch und urchristlich aus dem Begriff der Glaubensgemeinschaft mit gegenseitiger Förderung und Aufrichtung.

can. XLVIII: Quia in ordinibus ecclesiae elegerit deus primo apostolos, secundo prophetas, tertio magistros.

Die Manichäer hatten 3 Stufen der Hierarchie, bei *Augustin magistri, episcopi* und *presbyteri* in der Folge von oben nach unten; dann erst folgten die *electi* (s. *Kessler*, *Herzog*'s R. E. IX, 243). Diese Stufen stellten jedesmal einen besonderen Grad der Geistesbegabung dar, entsprachen den Abteilungen der oberen Lichtwelt (den Gliedern des Lichtäthers) und mochten sich dem auf das Geheimnisvolle und Magische gerichteten Sinne leicht empfehlen. Die Antithese *P.*'s ist vielsagend. Einmal stellt sie die biblischen Titel und die Reihenfolge der kirchlichen Würden her; die *magistri* kommen erst an dritter Stelle. Dann aber, und das ist bedeutsamer, schiebt er an die Stelle der gleichzeitigen Stufenordnung kirchlicher Grade die zeitliche Aufeinanderfolge der für die Entwicklung und Erhaltung der Christenheit wichtigen Ämter. In der Geschichte haben sich, allerdings zugleich mit Verschiedenheit der Begabung, aber nicht mit Verschiedenheit des Geistes (s. o. can. XLIII f.) abgelöst: Apostel, Profeten, Lehrer; die Lehrer sind der gesamte Klerus der Gegenwart (vgl. can. XXXIX); die Stufen innerhalb dieses Klerus sind unwesentlich (vgl. can. XLV). Der evangelische Amtsbegriff und der Gemeindebegriff entsprechen sich so auf's beste. Man stelle die areopagitische Mysterienlehre und ihren hierarchischen Apparat dagegen, so ist die Herkunft der priscillianischen Gedanken und die des grosskirchlichen Systems klar. Mit dem Vorwurf, dass es dem Katholizismus an der geschlossenen Ordnung der als Himmelsleiter dienenden Kirchen-

verfassung fehle, hofften die Manichäer Eindruck zu machen. Einige Jahrhunderte später hätten sie in der Beziehung nichts mehr auszusetzen gefunden.

Die Nummern IL—LIV bilden zusammen eine Anleitung zum direkten Vorgehen gegen die manichäischen Unruhen in den Gemeinden. Die Beunruhigung der Gemeinde ist an sich schon und nach der Form, in welcher sie betrieben wird, ganz abgesehen von ihrem Gedankengehalt, etwas, was in den Augen der bibelgläubigen und bibelkundigen Christen sich selbst richtet. Denn vor allem verstösst sie gegen die christliche Grundtugend:

can. IL: Quia omne bonum eligendum sit et cunctis virtutibus fraterna caritas praeferenda, redimendum tempus paxque et humilitas a Christianis sectanda.

Die angeführten Stellen sprechen es deutlich aus, dass auch ein Dissens über die Lehrfassung nicht leichthin zu einem Grund werden darf, die Liebe zu verletzen und einen Riss in die Gemeinde zu machen. Den eitelen, erkenntnisstolzen Gegnern fehlt es an Liebe, an Bescheidenheit und Demut, überhaupt an verständnisvollem Eingehen auf die Lebensaufgaben, die dem Gläubigen und der Gemeinde für die kurze Spanne Zeit hier auf Erden gestellt sind. Über der Erkenntnis vergessen sie die Liebe; sie machen gewisse Theorien zum Schibboleth und sehen nicht, dass sie im Leben dem Namen apostolischer Christen Hohn sprechen:

can. L: Quia vitandi sint, qui non secundum apostoli traditionem vivunt, sed suo potius ventri deserviunt; qui in novissimis temporibus deterrimi sunt futuri.

Motiv zur Separation wäre nur die Unmöglichkeit eines christlichen Lebens nach apostolischen Grundsätzen. Es kennzeichnet sich die böswillige Agitation dadurch, dass die Verführer, ganz dem Vorbild des Apostels zuwider, selbstsüchtige Ziele verfolgen. Da man in der Endzeit lebe (vgl. can. IL und in tract. III. 55, 23), so findet *P.* diese Erscheinung ganz natürlich und in Übereinstimmung mit den Voraussagen des Apostels. Die Lebensgewohnheit der *electi*, sich von den Gaben der *auditores* möglichst ausgiebig zu nähren, mochte ihm den Tadel des *deservire ventri* vollends nahe legen.

can. LI: Quia gravius delinquant (besser als *-unt*, nach der fast durchgängigen Redeweise der Canones) *qui alios iudicant ipsi deteriora facientes, vel certe participes peccantium sint hi qui peccantibus quoquo modo consentiunt.*

Der *canon* betritt noch mehr als der vorige das Gebiet, welches bei jedem Schisma der beliebteste Tummelplatz der Vorwürfe und Verdächtigungen ist und doch niemals zu einem Siege der einen oder anderen führt, das der sittlichen Haltung. Die Gegner haben hier herausgefordert; sie sprechen über den sittlichen Zustand der Kirche ab (*iudicare* muss nach dem Zusammenhang und den Citaten darauf Bezug haben). *P.* giebt den Vorwurf zunächst wieder heim, verstärkt durch den Zug des selbstgerechten, sich einer Selbstprüfung überhebenden Splitterrichtens. Aber er weiss noch einen besonderen wunden Punkt an den Gegnern zu treffen, mit seinem zweiten Satze, das sei jedenfalls (*vel certe*) eine ganz fatale Praxis, dass sie ihren Schützlingen Dinge hingehen lassen, die sie doch nach ihrer höheren Einsicht als unrecht erkennen; wenn sie auch die Lebenshaltung der *auditores* als eine Sittlichkeit zweiten Ranges ausgeben und ihr Ideal höher gespannt haben, so sei dies keine Entschuldigung (*„quoquo modo“*).

can. LII: Quia vel fuerint vel futuri sint pseudoapostoli et pseudoprophetae, per quos sectae, et satanas se transfiguret in angelum lucis.

Die Ausflucht, auch die manichäische Lehre sei apostolisch und ihr Urheber und seine Nachfolger haben apostolische, bezw. profetische Autorität, sei matt, denn falsche Apostel und Profeten habe es nicht bloss in des Apostels Gegenwart gegeben, sondern seien von ihm für die nach ihm kommende Zeit angekündigt worden.

can. LIII: Quia multi recessserint ab apostolis vaniloqui, per quos haereses exstiterint ad errores.

Der vorige Gedanke wird noch fortgesponnen; nicht bloss auf „Apostel“, sondern auch auf apostolische Männer müssen sich die Manichäer in Spanien berufen haben; ihre apokryphische Literatur enthielt mindestens einen Namen, welchen sie mit neutestamentlichen Aposteln (denn an solche allein ist in diesem canon gedacht) in Verbindung brachten, den des *Leucius*, des Verfassers der von ihnen gebrauchten *Acta Apostolorum*, welcher in den apokryphen Evangelien selbst als Apostelschüler, als *Matthaei discipulus*, dem Epiphanius als Schüler des Johannes gilt (s. die Ausführung bei *F. Trechsel*, a. a. O. S. 60 ff.). Auch diese Legitimation lässt *P.* nicht gelten; die Bekanntschaft und anfängliche Zusammengehörigkeit mit einem Apostel ist noch kein Beweis für apostolische Autorität und Wahrung der apostolischen Tradition, gerade in den Kreisen der apostolischen Männer haben ja die Häresen ihren

Anfang genommen. Der Manichäismus ist ein Abfall von der apostolischen Tradition. Damit steht *P.* vor der Aufgabe des Präskriptionsbeweises. Bei seinem direkten Zurückgreifen auf die urchristliche Quelle und bei seinem lebensvollen Eingehen in die apostolischen Gedanken ist ihm freilich das Verhältnis von Offenbarung und Auslegung, von Schrift und Tradition, von Gotteswort und Dogma ganz und gar kein Problem. Den Ketzern gegenüber muss er sich aber wohl darauf einlassen, und nachdem er ihnen den Charakter des Apostolischen abgesprochen hat, kann er der Forderung nicht ausweichen, die Kirchenlehre als apostolisch zu legitimieren. Und da überrascht es nicht, ihn auf den Bahnen aller Ketzerbestreiter wandeln zu sehen in

can. LIV: Quia commendet eos qui secum conlaborant in evangelio et omnes qui praesunt; quorum, ut ait, nomina in libro vitae sunt scripta.

D. h. die apostolische Wahrheit ist in dem bestehenden kirchlichen Amt, dem wahrhaften Fortsetzer der apostolischen Verkündigung, verbürgt; die Sektiererei ist ein Abfall vom apostolischen Amt, und damit gerichtet. Es leuchtet aus dem Text des canon, wie aus den früheren Sätzen ein, wie wenig *P.* doch die Massivheit der katholischen Traditionslehre sich aneignen kann, er folgt ihrem Schema, aber inhaltlich tritt ihm an Stelle der Hierarchie als Autorität das Evangelium — ein viel verheissender Unterschied!

Die Polemik wird jetzt wieder sachlich. Sie bewegt sich bis can. LIX um die Fragen des häuslichen Lebens und der dasselbe tragenden und andererseits von ihm getragenen verschiedenen Begabung und Aufgabe der beiden Geschlechter, nebenbei auch um Fragen des öffentlichen Lebens. Wenn man an dieses Thema kam, so hatten die Gegner immer die Unterstellung in Bereitschaft, die Anhänglichkeit der Katholiken an die naturgemässen Ordnungen des Lebens und die darnach eingeteilte Pflichtentafel sei bei Lichte besehen nichts anderes als ein Rest von Natur im Widerspruch mit dem Geist, ein Rest von jüdischer Gesetzlichkeit im Widerspruch mit dem christlichen Freiheitsstandpunkt, welcher die natürlichen Unterschiede aufhebe. Daher der

can. LV: Quia non per legem sed per Christi fidem et confessionem salventur ac iustificentur credentes, servitutis iugo et sexuum diversitate carentes.

Die Kirche kennt also ganz wohl die Dinge, auf welche es für die Seligkeit ankommt (vgl. tract. I. 28, 16 ff.). Allein dass die geg-

nerische Folgerung auf einem Missverständnisse des Begriffes vom Glauben und seiner Wirkung beruht, geht zur genüge aus den Forderungen des Apostels hervor, welche das häusliche und öffentliche, das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben betreffen.

can. LVI: Quia praecipiat plebi, ut potestatibus subiecti sint et ut suis manibus operentur, uxores filios servos (die Korrektur dieser Worte ist unnötig, die Ergänzung selbstverständlich, s. appar. critic.) *et servi dominos diligant, et mulieres in ecclesia taceant nec docere praesumant.*

Die allgemein menschlichen Pflichten in Haus und Gesellschaft werden durch das evangelische Heilsprinzip nicht aufgehoben; dieses emanzipiert nicht von den natürlichen Ordnungen, auch nicht da, wo man es am ehesten denken möchte, im öffentlichen Gottesdienst. *P.* nimmt von manchen dieser Stücke die Kleriker sicherlich aus, er hat sie schon oben abgehandelt und hat ihnen (wie auch nachher in can. LXI) vermöge ihres Amtes, ihres Dienstes am Evangelium, eine Sonderstellung immerhin vorbehalten, hier redet er nur von den Laien (plebi). Nun haben allerdings die Manichäer bei den auditores etwas nachgelassen von ihren Forderungen oder — anders angesehen — Befreiungen; dieselben durften im Verband des Hauses und auch des sozialen Lebens so ziemlich verbleiben. Allein eine feste Grenze war nicht leicht zu ziehen, die Tendenz auf Weltflucht und Gesellschaftsflucht und Entfremdung von natürlichen Pflichten musste auch am auditor zum Bewusstsein kommen (s. die 10 Gebote *Mani*'s); zudem gehören ja die electi nach strengem Begriffe nicht ins *sacerdotale genus* der Manichäer, und die ihnen geltenden Satzungen mussten um somehr als allgemeine Forderungen erscheinen, als bei einem Angriff auf das kirchliche Leben nicht die Milderungen, sondern die Schärfen der eigenen Ansicht, die vermeintlichen Vorzüge, von allen Sekten hervorgehoben werden. (Wie die manichäische Propaganda zu den natürlichen Lebensverhältnissen sich stellte, veranschaulicht *Aug. c. Adim.* cp. 2 u. 6, wo Mt. 19, 29 und Luc. 9, 59 f. missbraucht werden, um die Pflichten des Familienlebens zu untergraben.) Der letzte Teil des canon könnte nach seiner Ursprünglichkeit gefragt werden, wenn man von dem 1. Canon der Synode von Caesaraugusta und der landläufigen Ansicht über *P.*'s Separation ausgeht (vgl. *Lübkert de haeresi Priscillianistarum*, 1840, S. 47); doch sind auch in den verdächtigen Geschichtsquellen die Andeutungen über eine unkirchliche Übung in diesem Stücke ganz schwach. Der Text und die Citate unseres canon LVI berechtigen nicht zu einem Zweifel an der Echtheit des Schlusses

und die scheinbare Wiederholung des Gedankens in canon LIX wird sich als unbedenklich erweisen lassen.

can. LVII: Quia incontinentibus nubere iubeat et mulier per filiorum generationem salvanda sit.

Mit der oben (can. XXXIII) gegebenen Begründung der christlichen Askese, die sich ganz auf das subjektive, das persönliche Moment wirft, ist folgerichtig schon gegeben, dass sich kein absolutes Mass von Askese als Ideal für alle aus christlichen Grundsätzen ableiten lässt. Hier wird dies mit Bezug auf das sexuelle Gebiet ausgesprochen, und absichtlich neben den scheinbar dem manichäischen Ideal günstigen Grundsatz (in can. LV) gestellt. Letzterer wird, damit er zu einem Grundsatze des praktischen Lebens werden kann, ergänzt durch

can. LVIII: Quia factis iustificentur credentes, non tantum sermonibus; non enim in sermone est regnum dei, ait, sed in virtute.

Nach dem oben Bemerkten ist es nicht wohl ratsam, hier einen Tadel des Institutes der auditores zu finden, welchen ein Teil der *facta* und der *virtus* nachgelassen wird, eher eine Ablehnung der gelegenheitlich im Wortgefecht fallenden Behauptung, der Kirche komme es auf credere, nicht auf facere an (so *Faustus* bei *Aug. c. Faust.* V, 1—3, aus Anlass der Lehre von der übernatürlichen Geburt Jesu). Es soll can. LV dem richtigen Begriffe von fides und justificatio gemäss ergänzt werden, und die Vermittlung mit den nebenstehenden detaillierten Sätzen bildet der leicht zu findende Gedanke, dass die natürlichen, gegebenen Verhältnisse des Lebens der Ort sind für die Uebung des christlichen Wesens, während in deren Versäumnis die Gefahr des blossen Zungenchristentums liegt.

can. LIX: Quia caput viri sit Christus, vir autem mulieris et quia oporteat sine ira et disceptatione semper orare et mulieres ornatas esse debere non monilibus sed conversatione.

Es ist *P.* zu wenig, auf „natürliche Verhältnisse" zurückzugehen; wenigstens *Mani* gegenüber wird gerade an dieser Stelle das Verlangen dringend, die besondere Würde und Pflicht der beiden Geschlechter auch im Lichte des Christentums noch besonders zu zeigen. Denn für *Mani* ist die Verschiedenheit der Geschlechter ein Werk des Teufels und diese Naturdifferenz eben durch Christus überwunden. Wie später *Augustin* (*de continentia* c. 10 und *contra Adimant.* c. 2) spielt *P.* I Cor. 11 dagegen aus und setzt Christus in direkte Beziehung zu der natürlichen

Differenz. Auf solcher Grundlage ist denn nun auch die besondere Pflicht von Mann und Weib im spezifisch christlichen Leben sichergestellt; dem Mann kommt als auszeichnender Ausdruck seines Glaubens das *orare* zu, dem Weib nur und doch nach Anlage und Lebensstellung wieder in ausgezeichneter Weise die *conversatio*. Durch „*semper orare*" ist der Vortritt des Mannes im Kultus auch auf die häusliche Andacht ausgedehnt; schon deswegen liegt keine Wiederholung von can. LVI vor.

Die nächsten 4 Sätze bilden ein Ganzes für sich. Die kirchliche Wohlthätigkeit wird verteidigt. Sie erschien den Manichäern wertlos, besonders sofern sie der Kirchenleitung und Gemeindeverwaltung zu gute kam. Es sind nicht bloss Theorien, gegen welche *P.* da zu kämpfen hat; die sektiererischen Einreden drohten im wirtschaftlichen Leben den Gemeinden fühlbar zu werden. *P.* legt seine These in 4 Sätze auseinander, vermutlich weil er verschiedenen Gegenreden und -gründen zu erwidern hatte. Diese selbst lassen sich aber aus dem gegebenen Wortlaut nicht mit voller Sicherheit ermitteln. Ganz allgemein wird Wohlthätigkeit empfohlen im ersten Satz,

can. LX: Quia gratias agat apostolus his qui ad elemosynam prompti sunt, alios ad hoc opus exhortans.

Dass die Manichäer gegen Almosengeben grundsätzlich eingenommen gewesen seien, ist ganz unerweislich (s. *Herzog*, R. E. IX, 240), vielmehr werden in der heiligen Literatur der Sekte verschiedene Kapitel über Almosen und deren Verwaltung, also sogar eine gewisse Organisation der Wohlthätigkeit registriert. (s. *Flügel*, a. a. O. S. 104, 55. 62.). Doch muss diese eben nach dem Zusammenhang, in welchem sie mit Zehnten und Eigentumsfragen verbunden auftritt, ganz auf die Unterschiede der manichäischen Kirchenordnung gegründet gedacht werden und auf die asketisch-dualistischen Grundsätze des Systems. Darin lag von selbst ein Ablehnen der natürlichen, einfach ethisch oder sozialethisch begründeten Wohlthätigkeit, wie sie die Kirche empfahl.[1]) So viel genügt zum Verständnis von can. LX. Dagegen lassen die folgenden vermuten, dass die Gegner von ihrem prinzipiellen Widerspruche aus zu einer kleinlichen Kritik der kirchlichen Übung fortgeschritten sind. Sie fragten, warum doch gerade die Kleriker und die Mönche (*sanctorum pauperes* vgl. can. 37) von Leistungen der betreffenden Art ausgenommen und immer die glücklichen Empfänger sein sollen:

[1]) so ist auch der Satz der Abschwörungsformel zu verstehen (*Kessler*, *Mani* 404): ἀναθ. τοὺς ἀπανθρωπίαν διδάσκοντας καὶ μὴ συγχωροῦντας δίδοσθαι πένησιν.

can. LXI: Quia bonae vitae quorundam laicorum et fidei atque humanitati eorum testimonium reddat apostolus, quod refecerint vel ipsum vel sanctorum pauperes.

Sie wiesen ferner auf des Apostels Beispiel hin, welcher sich doch möglichst unabhängig gestellt habe. Dagegen wendet sich

can. LXII: Quia exprobret quorundam avaritiam Paulus dicens se ita evangelium praedicasse eis, ut eos non gravaret; debere tamen altario deservientes inde vivere, ut miles suis stipendiis.

Gerade dieser Satz trifft mit seinen Motiven die manichäische Ansicht ins Herz. — Da hiess es dann wieder: so müsse das Recht der Unterstützung also doch auf den Klerus eingeschränkt, die Wohlthätigkeit, als kirchliche Angelegenheit, auf die Abgaben an den Klerus reduziert werden; im übrigen solle man von „kirchlicher" Pflicht des Wohlthuns nicht reden. — Überall zeigt sich das Bemühen, die natürlich-soziale Gliederung und Verbindung des kirchlichen Körpers aufzulösen. Daher

can. LXIII: Quia cervices suas quidam pro apostolo supposuerint, quibus gratias agit non solum ipse sed et universae ecclesiae, quas etiam in domibus propriis susceperunt.

Der erste Satzteil leitet nur über, das Hauptgewicht liegt im letzten, wie auch die Citate beweisen.

Nicht so singulär ist der Inhalt der zusammengehörigen canones LXIV—LXX; für ihn bieten sich bei allen Ketzerbestreitern, vor allem bei *Augustin* reichlich Parallelen. Die Rede dreht sich um das Verhältnis zum Alten Testamente. Die Gegner waren rasch mit dem Vorwurf des Judaisierens. *P.* rechtfertigt in 4 Sätzen den kirchlichen Gebrauch des A. T., indem er ihn näher bezeichnet. In anderen 3 Sätzen weist er die geforderte feindliche Stellungnahme zum A. T. und zum Judentum ab.

can. LXIV: Quia iustitiam dei, quae per Christum data est, ignorent hi, qui iustitiam legis sectantur; inpossibile namque erat legi deservientibus sibi auferre peccata.

Die Kirche erkennt mit *Paulus* die Unzulänglichkeit (aber nicht Gottwidrigkeit) des alttestamentlichen Gesetzes und seiner Gerechtigkeit an; sie weiss sehr wohl das Gesetz Mose's und das Gesetz Christi und des Geistes zu scheiden:

can. LXV: Quia duas leges dicat esse apostolus, unam per Moysen quae carnalis est, aliam per fidem et gratiam Christi quae spiritalis est, illam quidem destruens quia non iustificat, hanc vero statuens quia salvat atque sanctificat.

Der paulinische Gegensatz ist hier noch geschärft, besonders durch Hinzunahme von Ebr. 7, 16, doch der manichäische Dualismus zweier Offenbarungssubjekte im A. u. N. Testament mit den am Schlusse stehenden quia-Sätzen verboten; ähnlich mag im vorigen canon der Schlusssatz zu werten sein.

can. LXVI: Quia in lege iudaica maledictum sit, de quo nos Christus liberat factus ipse maledictum.

Der erste Teil des Satzes bildete ein beliebtes Argument der Gegner (vgl. Act. Arch. a. a. O. S. 144, auch 112 ff; Tit Bostr. ed. Lagarde 95, 24 ff.; bes. *Aug.* c. *Faust.* XIV mit Bezug auf Dt. 21, 23). Die *P.*'sche Antithese enthält ein Doppeltes; fürs erste die Einräumung des Behaupteten, im vollen paulinischen Sinne, nicht etwa bloss in der Weise der Act. Arch. 112 ff., wornach das A. T. ein 'ministerium mortis' heisse, weil dort für die Gesetzesübertreter Todesstrafe angewendet wurde, und Christus diesen diesseitigen Fluch durch einen jenseitigen ersetzt habe nach Mat. 12, 32 —, sodann zweitens eine feinsinnige Ablehnung des beabsichtigten Vorwurfes durch den zweiten Satzteil, welcher doch mittelbar wieder eine Anerkennung des relativen Rechtes und der höheren Wirklichkeit der a. t. Satzungen einschliesst, sofern ihre Ablösung nur durch den Tod Christi geschehen konnte (vgl. can. XVIII, wo ebenfalls die Ansicht von einem satanischen Ursprung des Gesetzes, des chirographum, beseitigt wird).

can. LXVII: Quia per spiritalem cordis in Christo circumcisionem propudiosam illam legis destruat apostolus.

Hier, in dem alttestamentlichen Bundeszeichen, gipfelte für den prüden Geschmack der Manichäer die Abgeschmacktheit des A. T. (vgl. z. B. *Aug.* c. *Faust.* VI, 1: *pudenda-peritome;* VI, 3: *isti, qui nimis mundi sibi videntur, — aversantur*). Allein das kann man ihnen ruhig zugeben; *Paulus* hat uns längst ein höheres Verständnis dieser Zeremonie erschlossen. Der Uebergang zu der zweiten Reihe von Sätzen, zur Korrektur der gegnerischen Ansicht, ist gemacht, nachdem bisher mehr nur der böswillige Verdacht abgethan worden; die Sätze der Gegner wird man aber auch aus dem Folgenden leicht herauslesen.

can. LXVIII: Quia quae in veteri testamento vel facta vel scripta sunt, in nostri figuram contigerint.

Das A. T. ist typisch (vgl. *Aug.* a. a. O. VI, 2 u. VIII). Ferner ist ein Teil des alten Bundes unmittelbar vorbildlich für uns Christen; Abraham und Israel stehen nicht so ganz ausser aller Beziehung zum christlichen Prinzip:

can. LXIX: Quia Abrahae fidem imitandam Judaeis ponat apostolus, adprobans non ex operibus legis sed ex operibus fidei iustificari credentes, quos et Israhel dei nuncupat.[1])

Den Manichäern war es ja höchst anstössig, die Namen der Patriarchen in der christlichen Glaubenslehre zu hören; nicht bloss das Leben des a. t. Frommen bot ihnen Anlass zu Tadel (*Aug. c. Faust.* XXII u. oft), schon der Titel „Deus Abraham et Deus Isaac" etc. war ihnen zuwider (*Aug.* a. a. O. XXV, 1. vgl. XXX über Mat. 8,11. s. übrigens zu can. XX). — Und endlich ein Grund zum gehässigen Triumphieren über das Judenvolk liegt gar nicht vor:

can. LXX: Quia gentes de Judaeorum casu non debeant gloriari; deus enim omnes homines vult salvos fieri, concludens omnia sub peccato, ut omnium misereatur; qui per Christum nos reconciliavit sibi; deus enim, inquit, erat in Christo mundum reconcilians sibi.

Der Heilsratschluss geht auf alle, und von Barmherzigkeit hängt es bei allen, auch den früheren Heiden, ab; die Bedeutung Christi beruht auf der Notwendigkeit der *reconciliatio* für uns, und wir dürfen uns dem Judentum gegenüber nicht vom „mundus", mit dualistischen Hintergedanken, ausnehmen.

Der Manichäismus empfahl sich der Kirche als eine Reform und als die Vollendung des Christentums. Die grossen Namen, an welche sich die Gründung und Ausbreitung der ersten Kirche geknüpft hatte, mussten daher vor *Mani* verbleichen; er ist der Paraklet, also mehr denn ein Apostel, und bringt die geistige Erfüllung; auch wenn er als „Apostel Christi" vorgestellt wird, ist er doch allen Aposteln überlegen durch

[1]) Nur als Vermutung, aber als eine sehr wahrscheinliche, wage ich anzufügen, dass *operibus fidei* aus *fide* geändert ist. Die Belegstellen *P.*'s geben zu jener längeren Formel keinen Stoff, auch nicht Gal. 30, welches ohnedies verdächtig ist, da man Gal. 6, 16 vermisst. P. hätte die gänzlich unpaulinische Formel schwerlich gebildet, wenigstens nicht in diesem klaren Zusammenhang und Gegensatz (anders liegt die Sache in tract. VI, 70, 12).

Ausdehnung und Höhenlage seines Wirkens, sofern er die Mission in der Welt räumlich weiter gebracht und die apostolische Christenheit selbst reformiert hat; dass er übrigens mehr ist als ein Apostel, liegt ja schon in dem Titel „Pater", welcher sein Verhältnis zu den echten Gläubigen ausdrückt, während der von der kirchlichen Priesterschaft angemasste Gebrauch dieses Titels nur zu Missbräuchen in der Übung des kirchlichen Lebens führt. Eine Gedankenreihe solcher Art ist vorauszusetzen für die Erklärung von can. LXXI—LXXVII. Die geflissentliche Aufmerksamkeit, welche dem Apostolate des Paulus nach seinen formellen Seiten geschenkt wird, kann nur gemeint sein als Gegensatz gegen den Versuch einer Überbietung des Paulus und seiner Ansprüche in kirchlichem Ansehen.

can. LXXI: Quia cum se persecutorem ecclesiarum fuisse accuset et minimum apostolorum esse dicat, raptum tamen usque ad tertium caelum se confitetur, ubi sine dubio instructus est evangelio, quod non ab homine sed a Christo per revelationem spiritus doctum se esse dicit.

Wenn *P.* in dem ganzen Abschnitte eine Lanze für Paulus einlegt, so soll dies dem ganzen Kreis der Apostel und der ganzen apostolischen katholischen Christenheit zu gut kommen. Diese Erweiterung wird gleich zu Anfang angedeutet damit, dass Paulus als der *minimus apostolorum* gekennzeichnet wird. Wenn *P.* den Sektierern ein paulinisches Christentum in seiner wahren Gestalt gegenüberstellt, so will er dasselbe als identisch aufgefasst wissen mit dem auf gemeinsamer Apostelverkündigung und -tradition aufgebauten Christentum der Kirche. Von Paulus nun gilt, dass er sein Evangelium durch unmittelbare Eingebung empfangen und dass er ein Entrücktwerden in den Himmel — eben zum Zwecke dieser Eingebung — erlebt hat. Er ist also dem *Mani* mindestens ebenbürtig, auch wenn wahr ist, was von diesem behauptet wird, dass er nicht bloss nach seinem Tode in die Lichtparadiese erhöht, sondern als Kind schon entrückt und zum Zwecke seiner Sendung frühzeitig direkter Eingebungen von Gott oder seinem Engel gewürdigt worden sei (s. *Flügel* a. a. O. S. 97. 84). Die Ansicht, die über *Mani* in Umlauf gesetzt wurde, ging freilich noch weiter. Er sollte der Paraklet selber sein, aus ihm sollte Christus selbst reden (vgl. Act. Arch. a. a. O. 103 ff.), damit sollte er sich über den Stand eines Apostels überhaupt hinausheben. Dem widerspricht

can. LXXII: Quia dicat idem apostolus a deo se gratiam apostolatus accepisse et Christum in se loqui et operari et quia

spiritu dei agantur qui filii dei sunt, heredes quidem dei, coheredes autem Christi.

Ein Doppeltes wird der Meinung über *Mani* entgegengestellt: erstlich trifft für Paulus auch zu, dass in ihm Christus redet und wirkt. Sodann aber ist jene Identifikation eines einzigen mit dem Parakleten unchristlich, indem alle *filii dei* Träger des Geistes sind und zu Christus in dem gleichen Verhältnisse des Heilserwerbes stehen, also niemals auf einen zweiten neben Christus als einen zweiten Mittelpunkt des Glaubenslebens bezogen werden können. Plumper, mehr dem Gemeinglauben entsprechend sagen die *Acta Archelai* in dieser Frage (a. a. O. 128. 135), dass der Geist oder Christus (nach II Cor. 13, 3) nur in den Aposteln habe kommen können, und dass der Geist am stärksten auf Paulus ausgegossen gewesen sei. — Uebrigens glaubten die Manichäer auch in den Grenzen des eigentlichen Apostelberufes für *Mani* eine überlegene Würde nachweisen zu können, gerade dem von ihnen doch wohlgeschätzten Paulus gegenüber: es zeichne ihn vor Paulus aus, 1) dass er das Missionsgebiet des Paulus selbst wieder zu reformieren vermocht, 2) dass er grössere Weisheit und Wunderkraft entfaltet, 3) dass er die von Paulus ja nicht bewältigte Aufgabe der Heidenmission in seinem Werke fortgesetzt habe und der Vollendung zuführe. Dagegen setzt *P.* 3 Sätze:

can. LXXIII: Quia ibi evangelium praedicaverit, ubi nullus apostolorum fuerat seque ad evangelizandum a Christo missum.

Die vermeintliche Reformthätigkeit des *Mani* ist ein Beweis gegen seinen apostolischen Beruf; die Aufgabe eines Apostels war Mission.[1])

can. LXXIV: Quia nihil minus fecerit aliis apostolis tam praedicatione quam signis; nam etsi inperitus sum, inquit, sermone sed non scientia.

Sollte *Mani* den *Paulus* im Apostolate übertreffen, so hat *Paulus* selbst in einer Selbsttäuschung gelebt, hat nicht gewusst, was Beruf und Probe und Erfolg eines Apostels ist. Es wird aber so stehen, dass die Manichäer den Massstab für den Apostelberuf eben verloren haben *(sermone — scientia)*, sie urteilen nach dem Schein, sie wollen der Kirche imponieren durch redegewandte Dialektik. — Massiver geht hier wieder *Archelaus* in den *Acta* (a. a. O. 131 ff.) vor; er kehrt den Stil um

[1]) Wie viel tiefer geht diese Apologetik, als das augustinische Argument (c. *Faust.* XIII,4), dass ja *Mani* für einen Apostel in zu grosser Zeitferne von Christus stehe!

und vermisst bei *Mani* die *signa, prodigia,* das *facere virtutem.* Für *P.* liegt der Schwerpunkt in dem religiösen, geistigen Moment, in der *praedicatio* und ihrer Frucht; der Schluss des canon beweist dies.

can. LXXV: Quia gentium sit apostolus quibus et evangelium praedicat, et quod veniens Antiochiam reprehenderit (besser als *reprehendit) Petrum sibique dextras dederint Jacobus et Johannes et Barnabae societatis.*

Grundsatz, Praxis und ausdrückliche Anerkennung beweisen, dass die Heidenwelt unbestrittenes Missionsgebiet des *Paulus* ist. *Mani* hat also weder dem Inhalt nach noch auch an Umfang den *Paulus* überholt. Er hatte gar kein Recht innerhalb des paulinischen Gebietes, d. h. der Heidenwelt.[1]) Und wenn er je auf seinen Reisen die Mission des *Paulus* in dessen Sinne ergänzt hätte, so wäre das kein Grund, ihn als eine rivalisierende Grösse neben dem Heidenapostel zu nennen. Denn:

can. LXXVI: Quia collegam habuerit Timotheum et Epaphroditum coapostolum atque conmilitonem aliosque adiutores sive ministros.

D. h. es treten allerdings neben *Paulus* andere Namen im Werke der Heidenmission auf, aber nicht selbständig, sondern als Genossen oder Organe des *Paulus,* in der Folgezeit demnach als Organe der apostolischen Kirche. Für einen neuerweckten Apostel bleibt kein Platz. Ähnlich sagt *Archelaus* (a. a. O. 105 f.), *Paulus* habe sein Erbe bestimmten Nachfolgern hinterlassen; Teilnahme an dem Erbe könne nicht von jedem Beliebigen gefordert werden, sondern sei an die Mitarbeit und dann an die Übertragung des Titels von seiten der legitimen Eigentümer (d. h. des apostolischen Episkopates) geknüpft. *Mani* ist also weder Paraklet noch Apostel auf eigene Faust, noch endlich ist er „Vater der Gläubigen"; so hiess er im Sprachgebrauch der Sekte *(Aug.* c. *Faust.* I,2), wie *P.* zeigt, ohne alles Recht; denn

can. LXXVII: Quia filios vocet eos quos veritatis scientia inbuebat, in quibus apostolicae auctoritatis potestate usus de his quos ad paenitentiam contristaverat gratulatur.

„Pater" ist also ein Ausdruck für ein unmittelbar seelsorgerliches Verhältnis, nicht für eine religiöse, gemeinschaftgründende Eigenschaft, wie es der jenseitige Sprachgebrauch bei *Mani's* Person versteht. Der-

[1]) Vgl. *Tit. Bostr. contra Manich.* ed. de Lagarde S. 67,15 ff: ἔστι δ' ὅτε καὶ ὡς ἀπόστολος Ἰησοῦ -- βαρβάρους -- τὴν ἀσέβειαν ἐπιστέλλει.

selbe hat im Christentum keine Berechtigung, ist also auch nicht geeignet, dem Sektenstifter in den Augen der Christen einen Vorzug vor *Paulus* zu geben. Und gerade, was man drüben an dieser Stelle zu tadeln wusste, nämlich, dass der Titel „Pater" von den Katholischen zu einem Terminus der kirchlichen Ordnung herabgedrückt und damit verflacht werde, gerade das lasse sich aus dem paulinischen Sprachgebrauch als das einzig Richtige nachweisen. *Paulus* wendet den Begriff nur an auf sein seelsorgerliches Verhältnis zu den Gemeindegliedern. Warum sollen nicht die Bischöfe der Gemeinden *patres* heissen, da doch auf sie der apostolische Beruf (*apostolicae auctoritatis*) in gewissem Sinne übergegangen ist? Aber allerdings wird diese Thatsache von den Gegnern bezweifelt; sie bereiten dem kirchlichen System Schwierigkeiten nicht bloss durch ihre abweichende Lehre von der Hierarchie (s. o S. 34), sondern auch besonders durch Anfechtung gewisser für den Gemeindebestand wesentlicher Funktionen, die an das kirchliche Amt geknüpft sind, sofern man nämlich letzteres im apostolischen Sinne aus dem wahren Zweck, der christlichen Erkenntnis im guten Sinn und des christlichen Lebens, versteht. Der canon LXXVII hat also 2 Spitzen, eine gegen den manichäischen Missbrauch von „Pater" und die andere gegen die Kritik an der sozusagen väterlichen Gewalt der Bischöfe in der Gemeinde. Nur so versteht man den Text und wird den Citaten gerecht. Es war den Sektierern vor allem das kirchliche Bussinstitut anstössig. Nicht bloss, weil es den Personen unbequem werden konnte, sondern weil es einen ihnen fremdartigen Begriff von Gemeinde voraussetzte. Ihnen bestand ja die Erlösung in einem Scheideprozess, der sich in jedem einzelnen neu wiederholen musste und dem einzelnen gewisse Opfer persönlicher Askese auflegte, jeden einzelnen dann durch Weihe und Erkenntnismitteilung (*veritatis scientia*) auf die höhere Stufe hob. Weil das Ethische in dem Religionsbegriffe nebensächlich war, kam die Gemeinde nicht als erziehende Gemeinschaft in betracht, sondern nur als die Gesamtheit der Auserwählten. Höchstens — wenn auch nicht ganz — der kultische und dogmatische Apparat, aber nicht die Gemeinschaft, trug den einzelnen; sie hatte auch nicht so grossen Anteil daran, wenn der einzelne es im Leben fehlen liess. So mangelte die wichtigste Grundlage für eine von der Gemeinde und ihrem Amt geübte Disziplin ebenso sehr, wie für die kirchliche Gerichtsbarkeit (s. zu can. XLVI). Und auch inhaltlich fand eine Gemütsverfassung und ein Gedankenkomplex, wie er bei der *paenitentia* vorliegt, in ihrem gnostischen Ideal keinen Raum.

Daraus erklärt sich z. t. auch die manichäische Geringschätzung der christlichen Taufe. Für den geistigen Gehalt dieses Ritus hatte man dort keinen Sinn, wo die persönliche, sittlich wirksame Lebenserneuerung verkannt wurde. Und den äusseren Akt fand man geradezu widersinnig; die Leiblichkeit, wie alle *creatura*, sei ein Werk des Teufels, für sie brauche man doch keine Erlösung, also auch keine Taufe (*Aug. c. duas ep. Pelag.* IV, 4). Eine leichtsinnige Ansicht über die Taufe drohte also in den Gemeinden einzureissen. Die Manichäer leiteten dazu an, die Taufe, ebenso wie die Eucharistie der Kirche ihres Gehaltes, ihrer religiösen Bedeutsamkeit zu entleeren. *Manichaei*, sagt *Augustin* (a. a. O. II, 3), *lavacrum regenerationis, i. e. aquam ipsam dicunt esse superfluam nec prodesse aliquid.* Wenn der augustinische Satz die Meinung erweckt, die Manichäer hätten den geistigen Sinn der Taufe nicht ganz abgewiesen, und man daraus schliessen möchte, sie hätten nur einen anderen Ritus für die Aufnahme in die Gemeinschaft der Erlösung gehabt, so würde doch dieselbe Stelle unzweifelhaft machen, dass es sich für den Manichäer jedenfalls um eine *regeneratio* in ganz anderem Sinn handelte, als für den Katholiker. Der wiederholt ausgesprochenen Ansicht, dass die Manichäer eine Wassertaufe gehabt haben sollen (z. B. *Kessler* in *Herzog*'s R. E. IX, 246), ist *P.*'s Aussage entgegen. Denn, was nun auch für ein geistiger Vorgang bei dem Eintritt in die erwählte Gemeinde vorgestellt werden mochte, der Taufritus wurde beseitigt. Nur so ist verständlich, dass man sich für die vermeintliche Gleichgiltigkeit des Ritus auf das Beispiel des *Paulus* berufen hat: *Paulus* habe ja nur selten getauft, wie er selbst betone. — Dies alles ist vorauszunehmen für das Verständnis von

can. LXXVIII: Quia praedicare potius quam baptizare missus a Christo sit nosque in baptismo Christo esse consepultos, ut filii dei effecti in novitate vitae ambulemus [heredes quidem dei, coheredes autem Christi].

P. legt zuerst die angeblich beweisende Praxis des Apostels zurecht; dieselbe hing nicht mit einer abschätzigen Ansicht von der Taufe, sondern mit seinem persönlichen Berufe zusammen. (Ein Gegensatz gegen die Evangelien und die *Acta* sei also nicht vorhanden). Dann wird die symbolisch-ethische Deutung der Taufwirkung aus dem Römerbrief eingeführt, mit genauem Anschluss an den paulinischen Gedanken, der das realistische Moment ja mit hereinzuziehen weiss. Ein neuer Lebensanfang und eine neue Lebensaufgabe ist in der Taufe gegeben

und genommen. So verstanden, gewann auch der äussere einmalige Vollzug des Ritus einen Sinn, nicht als magischer Akt, sondern im Zusammenhang mit der Lebenserneuerung, wie sie aus der Predigt kommt und in dem sittlichen Charakter sich kräftig erweist, und die apostolische Kirche mit ihrem Amt, das eben ganz im Dienst am Evangelium nach allen seinen Seiten aufgeht, muss unter ihre wesentlichen Funktionen die Übung des Taufritus rechnen, wenn sie ihrem konstitutiven Zwecke treu bleiben soll. — Der Gedanke des apostolischen Amtes bildet das Band zwischen canon LXXVII und LXXVIII.

Die Schlussworte (heredes etc.) stehen zu dem Zwecke des canon in keinem Verhältnis; was etwa aus ihnen dafür brauchbar wäre, ist in „filii dei effecti" gegeben; das Pointierte derselben hat hier keinen Sinn, ganz anders in can. LXXII; ein Citat liegt auch nicht dazu vor; die Citationen sind übrigens hier in kaum lösbarer Verwirrung. Was den Peregrinus oder den Abschreiber veranlasst haben kann, die Schlusswendung von can. LXXII hier zu wiederholen, vermag ich nicht zu finden; aber *P.* selbst ist die Wiederholung nicht zuzutrauen, auch von den inhaltlichen Gründen abgesehen.

Mit dem folgenden Satze wendet sich der Gedanke zu einem letzten Gegenstand, zu den Fragen der Eschatologie, zu den Gegenständen der christlichen Hoffnung. Eine durchgängige Kritik an den kirchlichen Sätzen war hier zu widerlegen. Aber eben deshalb war es nicht genug, Behauptung gegen Verneinung zu stellen; die treibende Einheit der christlichen Zukunftsgedanken musste zum Bewusstsein gebracht werden, und wenn man einmal so tief ging, so traf man notwendigerweise auf die Linien, welche von der Eschatologie rückwärts auf die zentralen Glaubensgedanken und von diesen auf jene führten. Diesen Zusammenhang hergestellt zu haben, ist das Verdienst *P.*'s, wie sich zeigen wird. Dabei that sich nun der gründliche Gegensatz der beiderseitigen Ansicht mit voller Anschaulichkeit auf, in doppelter Hinsicht. Für *Mani* bildet das erhoffte Ende der Weltentwicklung den Abschluss einer durchaus negativen Reihe von Heilsthatsachen, die Scheidung der sich abstossenden Weltelemente kommt dann zum Ziel, die Erlösung, wörtlich als eine Rettung aus dem natürlichen Dasein zu fassen, wird eine vollkommene; in diesem negativen Prozess findet auch die Religion, die Erlösung des Geistes, ihre Stelle, aber als ein Moment des Ganzen, als Glied eines kosmischen Vorganges, denn dies hängt mit dem dualistischen Ansatz dieses und jedes ähnlichen Systemes enge zusammen. Auf der

anderen Seite aber büsst für *Mani* die Endgeschichte, wie überhaupt die Heilsgeschichte, an Wert dadurch ein, dass dem Gnostiker in seiner Gnosis ja schon das Ziel verwirklicht, die Erlösung fertig ist; die Erkenntnis an Stelle der Religion gesetzt, macht eine Eschatologie überflüssig. *P.* erkennt, dass die Zukunft die Krönung des positiven gegenwärtigen Heilsgutes bringt, des positiven, welches nicht in Verneinung der Welt, sondern im Werden einer neuen geisterfüllten und gottergebenen Persönlichkeit liegt, wobei das religiöse Subjekt in der That der Mittelpunkt der Erlösung bleibt. Und schon ist hiermit das andere gegeben, dass eine wirkliche Entwicklung und Vollendung des gegenwärtigen Zustandes der Menschheit in Aussicht steht. Denn die religiösen Funktionen (geistliche Erkenntnis und Rede) harren erst noch des vollen Masses; die Sittlichkeit weist von selber auf ein endliches Gottesurteil hin, dessen sie gewärtig sein muss; sie weissagt auch selber einen Zustand der allseitigen Durchdringung der Persönlichkeit mit dem höchsten Zweck, gleichsam als Postulat, wo auch die sinnliche Seite des Menschen in den Dienst des Höheren sich freiwillig begiebt; volle freie Religion und Sittlichkeit ist ferner nicht verwirklicht, so lange nicht eine Gemeinschaft der wahren Religion zustande kommt und als solche eine Weltherrschaft einnimmt, wozu das Weltgericht den Weg bahnt, und endlich gehört zum vollen Wesen des Menschen auch die Harmonie und Integrität des äusseren Lebens, Unsterblichkeit und Glück des äusseren Menschen. Alle diese Punkte springen aus der positiven, echt geistigen Fassung des Heilsgutes und der darin gesetzten Aufgabe mit innerer Folgerichtigkeit hervor. Dass mit solchen modern klingenden Formeln dem *P.* nichts Fremdes untergeschoben ist, erweist sich an der Folge der letzten 12 canones, welche ohne dies abgerissene Sätze und in sich z. t. unverständlich bleiben.

Die 3 zunächst folgenden canones beschreiben die Stimmung, in welcher der Christ den letzten Dingen entgegensehe, und entnehmen aus den gegenwärtigen Funktionen des frommen Lebens die Richtlinien, innerhalb deren sich alle eschatologischen Gedanken zu bewegen haben.

can. LXXIX: Quia ob peccatorum inmensitatem scelesti homines deterioribus tradantur (st. -untur) passionibus et quia non sponte creatura subiecta sit et a Christi caritate neque alia creatura nos separet et evangelium creaturae sit praedicatum.

Thema des canon ist „creatura“. Die Schöpfung, die Natur, ist nichts Widergöttliches; ihre Verderbnis und Verderblichkeit ist nur

Folge der Sünde, ihrem Wesen entgegen (Ro. 8,20. 1,24 ff.); ein Hindernis für unsere Beziehung zu Christus ist die Kreatur nie (Ro. 8,39); keine Kreatur ist dem Worte Gottes unerreichbar, weil etwa einer anderen Sfäre des Seienden, einer Welt der Finsternis entstammend (Ebr. 4,13; statt Ebr. XVIII lies Ebr. VIII; κτίσις kommt in Ebr. nur 4,13 vor und 9,11)[1]; im Gegenteil, die Evangeliumspredigt geht die Kreatur an (Col. 1,23) und Christus ist primogenitus o m n i s creaturae (Col. 1,15),[2] wie denn auch „jede Schöpfung Gottes gut" ist (I Tim. 4,4). — Was bezwecken diese Ausführungen? Sie leiten aus dem gegenwärtigen Verhältnis des Frommen zur Natur den Schluss ab, dass die Vollendung aller Dinge nicht einer Vernichtung der Natur gleichzusetzen sei; so muss auch am menschlichen Wesen nicht das Kreatürliche abgethan werden, um den Vollkommenheitszustand heraufzuführen.

can. LXXX: Quia ex parte scire et ex parte prophetare et per speculum illa quae f u t u r a sunt videre se dixerit, currens ad bravium s u p e r n a e vocationis dei.

Wenn ein Apostel erst vom Jenseits die Fülle des geistigen Lebens in Gott erhofft, wie viel mehr sind die übrigen Christen darauf hingewiesen. Die Wirklichkeit des christlichen Lebens ist selbst eine Weissagung eines Besseren, welches aber allerdings in derselben Linie liegt. Die Selbstzufriedenheit der Gnosis (vgl. *Aug. de util. cred.* 1) ist nicht die christliche Haltung und zerstört die christliche Hoffnung. So verwendet *P.* die Stelle I Cor. 13,9 ff. in dem festgefügten Zusammenhang seiner Apologetik. Dass auf die Person des *Paulus* dabei exemplifiziert wird, ist nebensächlich. Und doch ist es nicht ganz unwichtig. Denn es beweist, dass *P.* zu der unstreitig fein gedachten Anlage dieses letzten Abschnittes, dessen feinste Partie wiederum die 3 einleitenden Sätze bilden, nicht durch eine entsprechende ausgearbeitete Kombination

---

[1]) Vgl. *Act. Arch.* 62: ὁ - - κόσμος - - - ἀπὸ μέρους τῆς ὕλης ἐπλάσθη καὶ διὰ τοῦτο πάντα „ἀφανίζεται". — Die von *Schepss* angeführte Stelle Ebr. 10,29 gehört nicht her. Daher fällt auch die von *Schepss* S. XLI, Z. 11 ff. gegebene Kombination unseres canon-Textes mit 7,4 und die dortige textkritische Erwägung für die Ebr.-stelle weg; die Worte *quia ob — passionibus* sind aus Ro. 1,24 ff. zu entnehmen; nur das „*deterioribus*" lässt sich aus Italatexten dort nicht buchstäblich belegen, lag aber im Zusammenhang.

[2]) Ich bin geneigt, zu vermuten, dass der Redaktor diese, für den Beweis günstigste Stelle, als christologisch, ohne Erläuterung, irreführend, aus dem Texte gestrichen hat.

der Gegner veranlasst war. Nämlich sie verwendeten die Korinthierstelle in ganz anderem Zusammenhang, und es ist eine freie Konzeption *P.*'s, dass er sie für seinen Zusammenhang hier zu verwerten und zugleich damit die gegnerische Verwendung zu schlagen weiss. Die Manichäer benützten I Cor. 13, 9 f. als Folie für *Mani* (s. *Act. Arch.* a. a. O. 73. 135; *Epiphan. haer.* LXVI, 61; *Aug. c. Faust.* XV, 6). *Archelaus* in den *Acta* (a. a. O. 136 f.) findet sich mit der Stelle zurecht, indem er sie von dem wiederkehrenden Christus versteht. *P.* nimmt sie zum Anlass eines tiefgründigen Unterbaues der christlichen Eschatologie.

can. LXXXI: Quia Christiani in passionibus gaudere debeant, scientes donum dei esse quod credunt; nam pro Christo pati aeterna merces erit.

Der Christ weiss sich in einem unfertigen Zustand; er kann nicht von den Unvollkommenheiten des äusseren Lebens willkürlich absehen und sich in das Reich des Gedankens retten, wie die erkenntnisstolzen Manichäer versuchten. Deswegen aber ist sein Los noch lange nicht ein klägliches, wie die Gegner spotteten. Er hat schon etwas Positives, ein Gut, den Glauben, und er fasst das Leiden nach seiner positiven Seite auf, wornach es etwas ist „pro Christo", — ein Ausdruck, der eine weitere Deutung zulässt, als die aufs Martyrium, sofern Christus im Gläubigen nicht bloss von den äusseren Feinden des Glaubens (s. can. LXXXIX), sondern ebenso von der leidensscheuen Sinnlichkeit angefochten und versucht wird. Das Leiden wird als eine Glaubensprobe erfahren und dient zur Stärkung der christlichen Hoffnung, ist also Anlass zu gegenwärtiger Freude und Grund zum Warten auf einen noch kommenden Höhepunkt.

Der Inhalt der christlichen Hoffnung entwickelt sich von hier aus in vier Abschnitten, nämlich in Auferstehung, Gericht, Weltende, Endzustand.

can. LXXXII: Quia corpora sanctorum in illa generali resurrectione diversis meritorum claritatibus induenda sint, ubi iam caro et sanguis, idest ventris et libidinis opera non regnabunt.

Die Auferstehung ist eine allgemeine, sagt die kirchliche Lehre. Was ist dann aber der Vorzug der Heiligen? fragen die Manichäer. Antwort: es giebt Unterschiede in der Beschaffenheit der Auferstehungsleiber, nicht bloss zwischen sancti und sancti, sondern auch, und noch

mehr, zwischen sancti und impii. — Die Ausdrucksweise *P.*'s ist hier prägnant, fast bis zum Unmöglichen; die benützte Stelle aus I Cor. 15 ist daran schuld, weil sie sich auf die „generalis resurrectio" nicht anwenden lassen wollte. Die Stellung von „diversis" am entscheidenden Punkt des Satzes schliesst ein anderes Verständnis des canon als das vorgetragene aus. *P.* fährt aber fort, als ob er nur von Auferstehung der Heiligen etwas gesagt hätte. Wieder gab I Cor. 15 dazu das Recht und der zweite gegnerische Einwand, welchen er beseitigen will. Die Auferstehung, als sinnlicher Vorgang gedacht, sei — so hiess es — unbiblisch; I Cor. 15,50 spreche dawider. (Vgl. *Aug. c. Faust.* XI,3). *P.* giebt mit „idest" die bessere Deutung der Stelle; unter Fleisch und Blut seien die mit Begierde verbundenen sinnlichen Funktionen zu verstehen, nicht die sinnliche Erscheinung selbst. Ja, wenn man sich an den Wortlaut des canon hält und demgemäss von dem eschatologischen Sinn des *regnare* (wie in can. XC) absieht, so gewinnt die These noch an Schärfe. Dann ist ja ausgesprochen, dass nicht einmal die sinnlichen Funktionen an sich mit der Vollendung des Menschenwesens unverträglich wären, sondern nur ihre, vielleicht allerdings ihnen notwendig innewohnende, Tendenz nach Herrschaft über den Menschen.

can. LXXXIII: Quia primitiae resurrectionis Christus sit, deinde qui ipsius sunt, nunc ipse super omnem principatum et potestatem sedeat in patris dextera conlocatus.

Die christliche Hoffnung gründet sich auf Christi Auferweckung und Erhöhung. Den Manichäern war dieses wie jenes eine Fabel, da sie von realer Leiblichkeit bei Christus nichts wussten. Am anstössigsten müssen ihnen in der Vorstellung vom Stand des Erhöhten die räumlichen Bilder gewesen sein, die denn *P.* mit grosser Geflissentlichkeit zusammenstellt.[1])

can. LXXXIV: Quia in corpore constitutos resurrexisse dicat in baptismo eos qui peccato mortui convivificati sunt Christo et quaerunt quae sursum sunt, non quae super terram.

---

[1]) Ob auf den „Geist der Rechten" des Lichtgottes, welcher übrigens noch eine zweifelhafte Existenz führt (s. *Flügel, Mani* 199 f.), angespielt sein soll, wage ich nicht zu sagen; derselbe wäre dann unter „principatus et potestas" mit gedacht.

Die paulinischen Aussagen über die Auferstehung wurden von den Sektierern alle nach den Stellen gedeutet, welche den Auferstehungsgedanken, wie man sagt, mystisch verwerten; alles derartige sollte nun bei *Paulus* „geistig" gemeint sein (vgl. *Aug. c. Faust.* IV, 2). *P.* schränkt diese Konstruktion auf die in der Sache selbst liegenden Grenzen ein. — Jene geistige Auferstehung ist jedenfalls im Sinne des Apostels an die Taufe gebunden, welche den Gegnern ja so unwichtig ist. Die Taufe aber enthält zweierlei (vgl. can. LXXVIII), eine Beziehung auf Christus, als den Realgrund des neuen Lebens, und das Finden eines neuen Lebenszieles. Nun ist aber sowohl Christus als auch das Ziel des Christen überirdisch (sursum, super terram). Eine Auferstehungslehre also, welche alles innerhalb des irdischen Lebens schon geschehen sein lässt, hat alle, auch jene „mystisch" lautenden Stellen des *Paulus* gegen sich.

Es folgen 4 Sätze über das Gericht. Der Manichäismus hatte zwar etwas Ähnliches in seiner Eschatologie; aber sogleich der erste unserer Sätze macht auf die Grunddifferenz aufmerksam.

can. LXXXV: Quia iudicium dei erit iusto iudice Christo, ubi recipiet unusquisque secundum opera sua, conscientia rationem etiam de cogitatione reddente, omniumque criminum rei dei iudicantis experientur examen.

Der sittliche Charakter des Ausganges der menschlichen Dinge wird verteidigt. Gott (Christus) ist Richter und ist gerecht; doch dies ist hier noch Nebensache. Dagegen fällt auf den streng ethischen Massstab des Gerichtes aller Nachdruck. Alle ohne Ausnahme und die ganze Lebensführung wird ins Licht des streng sittlichen Urteiles gerückt sein. Dem Manichäer machte das Ende nicht bange, er sah dem Tod entgegen als der erwünschten Scheidung von Gutem und Bösem, d. h. von Seele und Leib (s. *Aug.* Ep. 79), und unter dem Weltgericht stellte er sich den naturhaften Prozess der Trennung von Lichtelementen und Dunkelem vor; für die Einzelseele kam allerdings ihr Verhalten in betracht, aber nicht das sittliche, sondern das intellektuelle (s. *Act. Arch.* ed. Routh 63: *anima quae non cognoverit veritatem, traditur daemonibus* — 64: *quoniam non didicit scientiam Paracliti*); für den Gnostiker giebt es kein Gericht, aber streng genommen auch nicht für den Ungläubigen und den Zuhörer; denn von Recht und Gerechtigkeit redet man doch nur bei sittlich-religiösen Massstäben.

can. LXXXVI: Quia inhonorentur a deo qui non honorificant deum et relinquantur desideriis suis gravius iudicandi.

Hier erst wird ausdrücklich das Gericht als eine wesentliche Funktion Gottes belegt, und zwar im allerschärfsten Sinne einer Vergeltung (nach Ro. 1,24. 28. 3,5 ff. — lies Ro. XIX, st. XXIX — Gal. 6,6 f. Col. 3,24. II Thess. 1,8 ff. Ebr. 10, 26 ff.). Deswegen stellt der canon die Prädikate „inhonorentur" und „honorificant" in gespannten Gegensatz. Die Manichäer fanden die Vergeltungsidee Gottes nicht würdig (vgl. can. X). Sie bestritten ausserdem diese Ansicht von Gott mit empirischen Gründen. Man sehe nicht viel von der Gerechtigkeit eines vergeltenden Gottes in der Welt; die Gottesverächter seien im Glück, Fromme oft im Unglück (vgl. ebenfalls can. X). Auf derlei empirische Einwände erwidert der zweite Teil des canon: Das Glück der Gottlosen ist nur ein scheinbares; Gott giebt sie in ihres Herzens Gelüste hin, damit das Mass ihrer Sünde voll werde; Trübsale der Gottgeliebten sind dazu das notwendige Gegenstück, sie bilden ein zeitliches Erziehungsgericht Gottes und bezwecken, die ewige Verdammnis abzuwenden (dies nur in den Citaten I Cor. 5,3. 11, 32). Die nächsten zwei Sätze beschäftigen sich mit Zeit und Art des Weltgerichtes. Der Gegensatz eines kosmischen Prozesses und einer wirklichen Geschichtsentwicklung setzt sich auch hier fort. Auch in dem dunkelen can. 87 blickt er durch.

can. LXXXVII: Quia ante iudicii diem veniet filius peccati qui intellegitur antichristus.

Dunkel ist dieser Satz, weil die manichäische Gegenthese unbekannt ist. Für sich genommen müsste er zu der Annahme führen, dass die Manichäer unter dem Antichrist sich etwas anderes gedacht haben, als die Kirche, etwa einen Dämon, statt einer menschlichen, nur durch das Übermass von Gottfeindschaft ans Dämonische streifenden Person. Der canon ist doch darauf zugespitzt, *antichristus* zu deuten auf eine Potenzierung der Sünde in der Menschheitsentwicklung (vgl. can. II. Schluss) [1]) Die beiden Anschauungen treten dann ganz licht auseinander: die kirchliche Lehre lässt das Ende der Dinge, eben als einen Gerichtsakt, abhängen von einer, wenigstens dem göttlichen Auge offenbaren, Krisis der menschlichen Geschichte. Auch der Weltabschluss ist damit organisch in die Menschheitsgeschichte einbezogen. Das manichäische Dogma dagegen kennt keine Entwicklung der Menschheit, sondern ordnet alles ein in

[1]) vgl. *Cyprian, testim.* III, 118.

den mythologischen Gang einer überirdischen Geschichte, welche im Grund keine Geschichte, sondern ein Naturvorgang ist. — Leider fehlen uns Nachrichten über ein in dieser Richtung gehendes Verständnis des antichristus bei den Manichäern. Will man sich an Data halten, so bleibt nur die *Act. Arch.* 68 (vgl. *Flügel* 235) aufgeführte Gruppe von Erscheinungen, welche dem Weltende voraufgeht: vor allem ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος (s. dazu *Kessler* in *Herzogs* R. E. IX, 238); aber alles Erscheinungen von Lichtwesen, von guten Äonen, die den Zusammensturz des Universum ankündigen, um den Sieg des Lichtes vollständig zu machen. Die Charakteristik der zwei Geschichtsauffassungen bleibt auch so zu recht bestehen, aber der Ausdruck verliert an schlagender Kürze und der Wortlaut des canon an Verständlichkeit, wenn der Gegensatz nicht in dem Begriffe des antichristus eingeschlossen ist.

can. LXXXVIII: Quia iudicium in fine mundi igne erit, quod et iram nominat; qui dies in adventu Jesu de caelis ut fur veniet in filios diffidentiae omnemque inpietatem.

Nach *Mani* ist das Weltende der gleichartige Schlussakt einer Kette von physischen Vorgängen; die biblische Vorstellung des flammenden Feuers, welches die Wiederkunft Christi zum Gerichte begleitet (II Thess. 1,8), wurde als Bestätigung dessen aufgefasst. *P.* findet, dass jene Vorstellung bildlich ist und den Zorn des Weltrichters bedeutet; die Weltkatastrophe ist ein persönliches Handeln Gottes mit der Menschenwelt. — Ein zweites hängt damit zusammen. Die manichäische Doktrin sieht dem Ende entgegen als einem mit naturhafter Notwendigkeit in einem bestimmbaren Zeitpunkt eintretenden Ereignis: nämlich in dem Zeitpunkt, wo die Weltmaschine ihre Arbeit gethan hat, muss die Welt einstürzen. Die Kirchenlehre weiss zwar auch von einer Gesetzmässigkeit, aber einer höheren, einer ethischen; wenn die Menschheit reif ist zum Gericht, greift Gott ein; zu dieser Gesetzmässigkeit gehört aber, dass sie sich der Berechnung entzieht, dass die göttliche Freiheit der menschlichen unberechenbar und doch einem gewissen Gesetze gemäss sich entgegenstellt. Der zweite Teil des canon belegt dies.

can. LXXXIX. Quia praesens mundi huius felicitas non solum ut brevis sed ut nociva et malitiosa spernenda [est][1] *et quia sapientia eius stultitia sit, in quibus et nos aliquando conversati, inquit, sumus; novissimam vero destruendam mortem, cum iusti de his qui nunc eos tribulant vindictam a domino fuerint consecuti.*

[1]) Müsste der Regel nach *sit* heissen, bleibt besser ganz weg.

Was bedeutet das Weltende? Nicht das, was *Mani* hierunter versteht, die Vernichtung der Welt, als eines Produktes, an dem widergöttliche, mit Gott ernstlich ringende Gewalten Anteil hätten, also nicht den Schlussakt eines zwischen dem Lichtgott und der Finsterniss spielenden Prozesses, nicht den notwendigen Erfolg des physischen Auseinandergehens zweier Elemente, deren Beisammensein die Welt ermöglicht hatte. Wohl berief man sich für solche Ansichten noch ein letztes Mal auf die Negativen, in welchen die Schrift vom κόσμος rede; man zog ferner I Cor. 15, 24 an, wo doch ganz deutlich ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις als die Feinde gezeichnet seien, deren Besiegung Gottes Ziel und, wenn erreicht, das Signal zur Zurücknahme des göttlichen Elements der Welt in Gott sei.

P. zeigt noch einmal, wie in can. III, dass mundus für Paulus nicht die Substanz der Natur bedeute, sondern die Seite des Naturlebens, wodurch es dem Menschen sittliche und religiöse Gefahren bereitet (deren eigentliche Quelle aber nicht gerade in der äusseren Natur, ja in der Natur überhaupt liegen muss), und dann in übertragenem Sinne das Gottfremde im menschlichen Denken und Thun kurzweg. So gedacht ist die „Welt" etwas, das nicht erst am Ende der Dinge abgethan, sondern für uns jetzt schon durch Höheres ersetzt wird (Eph. 2,3. Ebr. 6,5), wenn gleich nur in kleinen Anfängen und im Vorschmack. Das Aufhören des jetzigen Zustandes wird nicht geleugnet (denn der Gruppe von Stellen Ro. 12,2. I Cor. 3,19. 11,32. II Cor. 7,10. Gal. 1,4, Eph. 2,2 f. Ebr. 6,5. 11,7 stehen I Cor. 7,29. 31 gegenüber); die *felicitas mundi huius* ist *brevis*; aber der Umschwung der Dinge wird für den Christen wichtig sein nur, weil dann das religiös-sittliche Leben unter andere, unter günstigere äussere Bedingungen kommen wird. Und was das andere anlangt, die Stelle I Cor. 15, 24, so ist an mythologische Gestalten dort nicht zu denken. Wenn der Tod erst am Schlusse abgethan wird, so muss man sich erinnern, dass der Tod keine selbstständige Potenz Gott gegenüber, sondern nach göttlicher Ordnung die Strafe für die Sünde der Menschen ist (s. can. XXII und XXVI). Er muss also bestehen, solange die Sünde besteht. Und dies ist der Fall, solange noch die Ungerechtigkeit der Menschen, die sie an den Gerechten verübt haben, ungeahndet ist. Deswegen wird in I Cor. 15 erst von dem Vernichten der ἀρχαί etc. geredet, und dann von der Vernichtung des letzten Feindes. In v. 24 ist also an menschliche Mächte zu denken, und der Vers nach II Thess. 1,6 f. zu erklären. Der Schluss der irdischen Geschichte ist also nicht Weltvernichtung, sondern eine letzte Abrechnung Gottes mit der Menschheit, und dann eine Welterneuerung.

Denn das Ziel der Heilsgeschichte ist nicht Ausschluss des Kreatürlichen, sondern Verklärung:

can. XC: Quia iusti cum deo patre et Christo regnaturi in aeternum sint, ubi corpus corruptioni ultra subiectum non erit.

Der Endzustand wird in den *Acta Archelai* von *Turbo* so geschildert (a. a. O. 69): καὶ μετὰ ταῦτα ἀποκατάστασις ἔσται τῶν δύο φύσεων καὶ οἱ Ἄρχοντες οἰκήσουσι τὰ κατώτερα μέρη ἑαυτῶν, ὁ δὲ πατὴρ τὰ ἀνώτερα, τὸ ἴδιον ἀπολαβών. Alles Kreatürliche ist aufgehoben, die Einheit des Lichtstoffes ist wiederhergestellt. Die christliche Hoffnung muss sich das Ziel anders denken, als ewiges Leben (Ro. 6,22. Gal. 6,8. I Tim. 6,13), als ein *regnare* (wozu doch eine Welt gehört), ein Teilhaben an dem ewigen Gottesreich[1]) (I Cor. 15, 50. Gal. 5,21), wo zwar Gott „alles" ist, aber in allen, in den fortbestehenden, vollendeten Persönlichkeiten (I Cor. 15, 28. Eph. 1,23); dies verbürgt durch Christus und seine himmlische Herrlichkeit (Ro. 6,22. Eph. 2,6 f. auch 1,23; II Thess. 2,14. Tit. 2,13. Ebr. 7,14 f.); die Leiblichkeit dabei erhalten, aber verklärt (I Cor. 15, 53. II Cor. 5,1 ff.). Schärfer konnte der Gegensatz der Ansichten, der Religionen nicht heraustreten, als in diesem Satz von dem ewigen Leben; gewaltiger und wirksamer konnte *P.* seine Polemik nicht schliessen, als mit diesen schlichten Schriftworten.[2])

Die nächste Frage, die sich aufdrängt, ist die nach der Komposition des Ganzen. Die Canones sind ein Ganzes von wohlüberlegter Planmässigkeit. Von der Theologie und Kosmologie (can. I—XI) aus-

---

[1]) *cum deo patre et Christo regnaturi*: ein ganz unpaulinischer Gedanke. Es wird ursprünglich gestanden sein: *cum deo Christo.* Auf Spekulationen wie I Cor. 15, 28 darf man nicht zum Erweis des Gegenteils sich stützen; *P.* hat sich auf sie gar nicht eingelassen.

[2]) Zur erschöpfenden Behandlung der Priscillianischen Canones würde noch erfordert, die beabsichtigten Citate vollständig nachzuweisen, unter stetiger Bezugnahme auf Text und Tendenz jedes canon. Die Exegese der Canones würde dadurch die letzte Bestätigung erhalten. Es müssten aber zu dem Ende die Sektionszahlen einer eingehenden Kritik unterzogen werden, was wiederum ohne genaue Einsicht in die mit Randziffern versehenen paulinischen Texte unmöglich ist. Diese Arbeit muss ich anderen überlassen, sie liegt auch nicht in der Richtung, welche ich bei der bisherigen Untersuchung verfolgt und für gewinnversprechend gehalten habe (vgl. o. S. 3 ff.). Auf die entscheidenden Citate bin ich übrigens meist eingegangen, glaube auch, durch Exegese der Canones selbst jener bibeltextlichen Arbeit an den Citaten den wesentlichsten Dienst geleistet zu haben; wenn die theologischen Begriffe und Wendungen, auf die es in jedem canon ankommt, feststehen, müssen sich die Beweisstellen leicht fixieren lassen.

gehend kommt die Rede zur Christologie (XII—XXI), zur Anthropologie (XXII—XXXII) und Begründung der Askese (XXXIII—XXXVII); dann wird die Kirchenordnung vorgenommen (XXXVIII—XLVIII) und das Unrecht der Separation beleuchtet (IL—LIV); ein weiterer Abschnitt bespricht die Haustafel, die häuslichen und die sozialen Fragen (LV bis LIX), dazu bildet ein Gegenstück die kirchliche Wohlthätigkeit (LX bis LXIII). Der Charakter der katholischen, apostolischen Kirche wird formell bestimmt an ihrem Verhältnis zum alten Bund und Bundesvolk (LXIV—LXX), sowie an der Frage nach der Perfektibilität des apostolischen Christentums, durch Ueberbietung der Apostel (LXXI—LXXVII); zwei Hauptfunktionen des kirchlichen Amtes, in welchen sich die apostolische Thätigkeit lebenwirkend und -bildend fortsetzt, werden hier noch besonders besprochen (LXXVII f.), die Zukunftsgedanken bilden das letzte Glied der Reihe (LXXIX—XC).

Es bedarf kaum eines Wortes, dass diese Komposition nicht frei aus der paulinischen Theologie heraus gemacht, auch dass sie nicht einfach nach dem Schema der Glaubensregel entworfen ist. Sie nimmt Rücksicht auf einen Gegner, welcher mit einer Reihe von abweichenden Ansichten aufgetreten ist, und auf einen Gegner, der zum teil (denn durchgängig lässt es sich nicht behaupten) durch eigensinnigen Schriftgebrauch sich zu schützen sucht und daher an diesen Punkten durch umsichtige Exegese zurechtgewiesen werden muss.

Ist es nun eine schriftliche Vorlage, welcher *P.* antithetisch folgt und welche ihm das Gerüste seiner Streitschrift schon an die Hand gab? Ihr Inhalt müsste folgender gewesen sein:[1])

1) Theologie und Kosmologie: Gottes Wahrhaftigkeit, bes• in der Succession seiner Offenbarungen, seine Geistigkeit, durch die er über alles menschliche Mass erhaben ist, und seine im manichäischen Lichtreich so schön entfaltete Herrlichkeit kommt bei den Katholischen zu kurz. (1.) Einen ursprünglichen Gegensatz von Licht und Finsternis anzunehmen, fordert die empirische Weltbetrachtung, ebenso aber die Schrift; zweierlei Geister, zweierlei Weisheit, widergöttliche dämonische Wesen sind zu denken (2—6). Die Kirchenlehre begünstigt grobsinn-

[1]) Ich führe das Folgende aus, zugleich in der Absicht, den Gedankengehalt der Canones in bestimmten Zügen zusammenzustellen, wenn auch in einem negativen Bilde.

liche Gottesvorstellungen (7). Sie mutet, mit der Verursachung der Welt, Gott Unwürdiges zu (8). Sie huldigt in ihrer Theologie und Kosmologie dem irrationalen Standpunkte einer Diesseitigkeitsreligion (9—11.).

2) Christologie: auch in der Christologie ist das Eigentümliche der kirchlichen Ansicht der sinnliche Zug (12), der seinen Gipfel erreicht in der Behauptung eines natürlichen Todes Jesu (13). Übrigens heisst es übertreiben und die göttliche Offenbarung einengen, wenn man Christus als Offenbarungsträger so absolut hinstellt und nach vorwärts wie rückwärts isoliert, statt ihn in eine Kette fortlaufender und sich steigernder Gotteszeugnisse einzuordnen. Diese Kette reicht in das sogenannte Heidentum zurück und geht bis zu *Mani* weiter, während die Katholischen sie mit Christus schliessen (14—16). Die kirchliche Konstruktion der Person Christi leidet an dem doppelten Fehler, dass sie von einem menschlichen Wesen ausgeht, von wo aus sie niemals zu einem göttlichen Offenbarungsträger gelangen kann, und dass sie andererseits dann das göttliche Element gewaltsam in die Formen der Endlichkeit zwängt (17). Das Werk Christi, sofern es mit dem Tod Jesu zusammenfällt, ist genau besehen der Triumph über den unfreiwillig gekreuzigten Judenmessias, über das gottfeindliche jüdische Gesetz und damit über das Judentum überhaupt (18 f.). Dagegen das katholische Christentum, trotz des Interesses an Christus und Christologie, verkennt den Fortschritt gegenüber dem Judentum und lässt die Gläubigen auf einer Stufe der Unfreiheit im Denken und Handeln (20 f.).

3) Anthropologie: Tod und geistige Knechtschaft (unter der Sinnlichkeit) sind die Folge des natürlichen Weltgegensatzes von Licht und Finsternis (22 f.). Das deutet auch die (katholischerseits ja genehmigte) Lehre von der Prädestination an und der Gegensatz von Gnade und Verstockung, Gnade und Natur, welcher auf zwei die Menschenwelt beeinflussende Prinzipien hinweist (24 f.), welche schon vor den Anfängen der Menschheit im Kampf gegeneinander gelegen sind (26). Der Ursprung der Sünde ist also in einer natürlichen Anlage, näher in der Sinnlichkeit, *caro*, zu suchen (27—29). Der Leib und das Leibesleben ist daher (eben weil wesentlich gleichbedeutend mit *caro*) eine negative, bezw. zu negierende Grösse für die christliche Anschauung (30—32).

4) Daraus geschöpfter Grund für die Askese: Die Askese (33), insonderheit die sexuelle, kann durch die katholische Kosmologie und Anthropologie nicht gehörig begründet werden (34), ebenso die Forderung

der Enthaltsamkeit in der Nahrung (35 f.), ebenso in Besitz und Erwerb (37) und im Verhältnis zum Staat und zur Bürgerpflicht (38). Die Lehre *Mani*'s schafft erst den Boden für ein sicheres Verhalten zur Welt.

5) Funktionen und Ordnungen des kirchlichen Lebens: Hier ist an der katholischen Praxis viel auszusetzen; die Lehrer in der Kirche sollten nicht immer am Buchstaben des Evangeliums hängen bleiben, sondern auch freie Gnosis entwickeln, darin muss sich ihr Beruf bewähren (39). Das Gebet hat in der katholischen Kirche an Würde verloren, es sollte zu bestimmten feierlichen Zeiten, und, wenn als Fürbitte, nicht für die draussen Stehenden und nicht von Unberufenen geübt werden (40). Innerhalb der Gemeinde im weiteren Sinne muss es einen Kreis von Auserwählten geben, welche über die Sittlichkeit der anderen erhaben sind und sich durch eine höhere Stufe der Erkenntnis, daher auch durch die Fähigkeit der Belehrung von ihnen als die Eingeweihten abheben; dieses Verhältnis ist in der katholischen Beziehung von Klerus und Laien nicht verwirklicht (41). Das Abendmahl ist nur eine symbolische Feier, deren Sinn allein aus der manichäischen Kosmologie zu entnehmen ist (42). — Näheres zur Kirchenordnung und zur Thätigkeit und Einrichtung des kirchlichen Amtes: Die Stufenordnung der Gemeinde, besonders der Abstand von passiven und aktiven Mitgliedern, wird nur auf Grund der manichäischen Theorie erreicht (43 f.). Bei der Verleihung kirchlicher Würden den ethischen Massstab anzulegen, ist verfehlt; dieser würde ja ebenso an die Laien anzulegen sein; die kirchliche Würde ist eine spezifisch religiöse, also ganz anderer Art (45). Kirchliche Gerichtsbarkeit, wie sie in den katholischen Kreisen gehandhabt wird, ist durchaus zu verwerfen; die kirchliche Gemeinschaft und die kirchlichen Aemter haben es mit ganz anderen Dingen zu thun; weltliche Sachen gehören vor weltliche Gerichte (46). In der Reinerhaltung der Gemeinde, im Ausschluss Ungläubiger sollte man viel strenger vorgehen (47). Auch ist das katholische System der hierarchischen Stufen nicht reich und geschlossen genug, um als sichere Heilsvermittlung zu dienen (48).

Zur Reihenfolge der Gedanken in diesem Abschnitte bietet den erklärenden Grund nicht die manichäische Theorie. can. 41 steht unmotiviert in seiner Umgebung, und wird erst durch 43 f. wieder aufgenommen. Dagegen wird alles glatt, sobald man hier *P.*'s Gedanken entscheidend für die Reihenfolge sein lässt. Er führt in can. 39—42 die aus dem Begriffe des Christentums fliessenden Funktionen der Gemeinde (ob sie z. t. durch das Gemeindeamt geübt werden, verschlägt nichts) der Reihe nach aus: Evangeliumsverkündigung, Gebet im weitesten

Sinn, Sittlichkeit, Sakrament; dann erst kommt er auf die Qualitäten, Rechte, Pflichten des Amtes insbesondere zu sprechen (43 48); für das manichäische Denken gab es den can. 39—42 vereinigenden Zusammenhang eben nicht. Also hier ist der ordnende und bindende Gedanke erst Eigentum *P.*'s. Dagegen im folgenden Abschnitt lässt sich ohne einen ähnlichen Abzug die gegnerische Satzreihe herausschälen.

6. Das Recht der Separation: Die Wahrheit und Erkenntnis muss über alles gehen und das Handeln des Christen bestimmen (49); sie ist auch massgebend für das Festhalten oder Aufgeben kirchlicher Gemeinschaft (50). Man darf die manichäische Gemeinde nicht nach ihrem sittlichen Stand beurteilen; die esoterischen sittlichen Prinzipien stehen ja viel höher als die Praxis des äusseren, weiteren Kreises der Gemeinde (51). Auch der Manichäismus kann sich auf Apostel (und Profeten) berufen, oder doch auf apostolische Männer (52 f.), während der Anspruch der katholischen Priesterschaft, das Apostolische in sich zu konzentrieren, allen Grundes entbehrt (54).

Von diesem Abschnitt wird sich nicht leugnen lassen, dass er in einem erregteren Ton gehalten ist, dass in ihm die Kampfesstimmung unmittelbarer durchbricht; man erörtert nicht mehr rein sachlich, man wird persönlich (bes. in can. 50). Mit dem Versuche, eine gegnerische Satzreihe als Grundlage des priscillianischen Zusammenhanges nachzuweisen, wird man aber doch auch hier durchkommen, sobald man nemlich davon absieht, in jener Grundlage ein kühl theoretisch abhandelndes Gelehrtenwerk zu suchen. Sie konnte ja lebendig genug aus dem Leben des Kampfes herausgeboren sein, um in Einem Athem zu sagen, es sei manches sittlich faul in der katholischen Kirche, und man dürfe die manichäische Gemeinschaft nicht grob empirisch beurteilen; das konnte gesagt sein, ohne auf die zugrundliegende prinzipielle Differenz (über Begriff und Aufgabe der Gemeinde) hier sich einzulassen. (*P.* verrät von solcher Erörterung hier ja nichts). Mit Ausnahme der kleinen Unebenheiten in can. 41 ist das Bild der feindlichen Schrift mühelos zu rekonstruieren. So nun bis can. 79 ff.

7) Häusliches und soziales Leben: Der wahre Christenstand ist ein Stand des Geistes und der Freiheit (55); er vollendet sich eben in Befreiung von dem Zwang der naturhaften Pflichten in Haus und Gesellschaft, namentlich in der Enthaltung von der Ehe (56 f.); positiv ist seine Krone die Erkenntnis und die daraus fliessende Gabe der belehrenden Rede (58). Die in der katholischen Lebensregel respek-

tierten natürlichen Differenzen, so besonders der Unterschied der Geschlechter, sind geradezu ein Hindernis des christlichen Wesens und Lebens (59).

8) Kirchliche Wohlthätigkeit: Dieselbe ist religiös nicht begründet (60), besonders nicht die Einseitigkeit, wornach die katholischen Kleriker sich von derartigen Leistungen ausnehmen (61) und sich gerade zum Objekt der Wohlthätigkeit machen, entgegen dem Beispiel des Apostels (62), — während freilich in *Mani*'s Lehre solches Nehmen und Geben seine religiösen, objektiven Gründe hat im Erlösungsgedanken und in dem Charakter der höheren Stufen, von den *electi* an aufwärts, welche hier als Organe der Erlösung, nicht bloss als bequeme Empfänger von Wohlthaten dastehen. Ganz sinnlos ist es dann vollends, ein kirchliches Interesse an der Wohlthätigkeit gegen weitere Kreise zu nehmen (oder gar eine kirchliche Armenpflege zu organisieren); dies fällt ausserhalb des Umkreises geistlicher, kirchlicher Lebensfunktionen (63).

9) Die Stellung zum Alten Testament: kann nur eine ablehnende sein. Die Katholiker judaisieren also, indem sie diese „Gerechtigkeit des Gesetzes" nicht überwinden. Das A. T. ist gottwidrig; Beweis dafür die Sünden der a. t. „Frommen", welche eben im Gesetz des Judengottes ihre Quelle und Nahrung haben [nicht bloss, wie die Kirche sagt, ein ungenügendes Mittel ihrer Tilgung] (64). Das jüdische Gesetz ist nach *Paulus* „fleischlich" (65); es kennzeichnet sich als gottfremd durch seinen drohenden Fluchcharakter (66) und sein gemeines Bundeszeichen (67). Das Meiste im A. T. hat ohnedies auf unser frommes Leben gar keinen verständlichen Bezug (68); die alten Patriarchen gehen uns doch nichts an (69); in der Geschichte hat Gott selbst sein Urteil über das Judenvolk gesprochen (70).

10) Die Autorität des *Mani* als Paraklet, Apostel Christi, Vater der Gläubigen (neben und über dem als Apostel anerkannten *Paulus*): *Mani* brachte das echte Geistesevangelium; ihm ward es auf wunderbare Weise geoffenbart (71); er selbst, als der Paraklet, redet nun mit der Auktorität Christi, vollendet Christi Werk (72). *Mani* ist allerdings auch wieder der „Apostel Christi", aber als solcher allen früheren, auch dem *Paulus* überlegen; reformiert er doch selbst das Missionsgebiet des *Paulus* (73), indem er eine höhere Form der Lehre mitteilt (74); auch setzt er ja die von *Paulus* allein nicht bewältigte Heidenmission fort, überholt somit diesen Apostel an Umfang des Wirkens (75 f.). Endlich ist *Mani* „Vater" der Gläubigen; dieser Titel darf

nicht, wie bei den Katholikern, zu einem Ausdruck der kirchlichen Seelsorge verflacht werden (77).

11) Angebliche Aufgaben des apostolischen Amtes: nämlich Bussdisciplin und Taufe; in beiden sehen die Katholiker eine durch apostolische Tradition vermittelte Befugnis des Bischofes (oder seiner Organe), unter Berufung auf die unechten Stellen der Evangelien. Aber die Kirchenzucht lässt sich nicht aus dem Wesen der christlichen Religion ableiten, und die Taufe jedenfalls, ohne reale Kraft, ist von *Paulus* selbst als Zeremonie absichtlich möglichst vermieden, höchstens allegorisch in der Rede verwendet worden. (77 f.).

12) Letzte Dinge: Des Christen Hoffen geht auf völlige Vernichtung der Kreatur, welche ja der Vergänglichkeit unterworfen, uns zur Sünde führt (durch das Triebleben) und unsere Rückkehr zum Gott des Lichtreiches hindert (79); dagegen eine geistige Vollendung kann und soll von dem echten Jünger *Mani*'s hier schon erreicht werden (80); das Leiden dieser Zeit wird er als ein mit dem endlichen Dasein zusammenhängendes, natürliches (nicht eigentlich gottgeordnetes) Übel ansehen und verachten lernen (81). —

An sich läge kein Grund vor, in der angenommenen manichäischen Streitschrift dieser geistvollen Kombination der Eschatologie mit den übrigen Glaubensgedanken hier die Stätte zu versagen; wenn nicht der Sachverhalt bei can. 80 (s. o. S. 51) nötigte, in diesem sinnigsten Stück des ganzen Gefüges die freie Hand *P.*'s schöpferisch waltend anzunehmen. — Was folgt, schliesst sich der Reihenfolge des kirchlichen Dogmas an, kann aber füglich schon in der manichäischen Vorlage so verlaufen sein, welche sich ja polemisch mit der Kirchenlehre befasst haben muss, wie aus einer stattlichen Zahl von canones noch zu belegen ist. —

Die „Auferstehung", wenn sie allgemein ist, wäre eine Ungerechtigkeit: die Unheiligen fahren gleich gut dabei wie die Heiligen; und sie wäre ein verkehrtes Mittel zum Zwecke: denn das Weltelend ist ja für den Menschen eben seine Leiblichkeit; die Vollendung kann nur darin bestehen, dass der Leib aufgelöst wird (82). Von Auferstehung des Leibes kann für uns so wenig die Rede sein als für Christus (83). Alle paulinischen Aussagen genannten Inhaltes sind geistig auszulegen (84). Das Gericht bedeutet den natürlichen Prozess der Scheidung von lichten und dunkelen Elementen; eine Verschiedenheit des Ausfalles für den einzelnen findet statt je nach seinem Verhalten gegenüber der Wahrheit (Erkenntnis), nicht sowohl je nach dem sittlichen Verhalten und den einzelnen Thaten (85). Ein richterliches Urteilen im strengen Sinn (der

Vergeltung) ist dabei auf seiten Gottes nicht anzunehmen, so wenig, als sich etwas Ähnliches im irdischen Leben in Erfahrung bringen lässt (86). Dem letzten Gericht geht die Erscheinung himmlischer Mächte voran (87). (? vgl. oben zu dem canon). Das Gericht besteht in einem Weltbrand, der mit physischer Notwendigkeit in einem gewissen Zeitpunkt eintreten muss (88). Sein Resultat ist Weltende, Zurücknahme der Weltentwicklung in Gott, nach dem Sieg über die satanischen Gewalten, welche sie veranlasst hatten, vgl. I Cor. 15, 24 (89). Der Endzustand ist zu denken als Beisammensein alles Lichtstoffes, der nun von der Finsternis geschieden bleibt, nachdem alles Kreatürliche und Körperliche abgethan ist (90). —

Dass nun überhaupt *P.* auf eine schriftliche Vorlage bezug nimmt, scheint mir keines weiteren Beweises zu bedürfen, nachdem sich Satz für Satz ihr mutmasslicher Inhalt aus den Canones hat herstellen lassen. Hat sich doch nicht bloss als möglich, sondern als wahrscheinlich ergeben, dass — mit zwei Ausnahmen (s. can. 4 und can. 79—81) — der Aufbau des Ganzen von der Vorlage entlehnt und dass diese ein einheitliches Stück gewesen ist. Sie war eine Streitschrift; denn die Canones nehmen öfter den Ton der Apologetik an, als den des Angriffes. Mit anderen manichäischen Schriften verglichen, muss sie einzigartig dagestanden sein, was Vollständigkeit der Gesichtspunkte betrifft; besonders eigentümlich muss ihr das Bestreben gewesen sein, die kirchliche Übung und Ordnung und die Lebensgrundsätze der Katholischen, bezw. auch deren Motivierung, zu kritisieren, Dogma und Leben aufeinander zu beziehen. Doch —, es war keine akademische Disputation, sondern ein ernstlicher Angriff auf das bestehende Kirchentum, doch aber dem *P.* in schriftlicher Fixierung vorliegend — nur unter dieser Annahme sind die kurzen Hiebe seiner Canones verständlich — und in den Gemeinden kolportiert, um die Urteilslosen dem kirchlichen Leben und Amt zu entfremden, wahrscheinlich in mündlichen Auseinandersetzungen verwertet (s. 110, 8 ff), wo nicht auf grund solcher erst fixiert. Sollte sich hier nicht als das Nächstliegende empfehlen, dass der Adressat des Prologus die Niederschrift gemacht habe? Er sah sich in seiner Gemeinde — denn allem nach ist er Kleriker und leitet das geistige Leben der Gemeinde — einer manichäischen Propaganda gegenüber und hatte Gelegenheit, sich theologisch mit den Gegnern zu messen (110, 4 ff.). *P.* würde seinen Aufzeichnungen Punkt für Punkt folgen und jedesmal im canon das Korrektiv bieten. Doch zwei Gründe verbieten eine solche Annahme. Die Niederschrift könnte nicht der blosse Niederschlag zufälliger und zerstreuter

Religionsgespräche sein; sie ist so vollständig und systematisch, wie es nur eine wissenschaftlich-theologische Bearbeitung der Sache sein konnte, und dazu wären schriftliche Quellen der Gegner, die über eine reiche Literatur verfügten, doch beigezogen worden. So ist die Sachlage wieder die alte. Und noch ein anderer Grund. Der Prologus macht es ziemlich durchsichtig, dass er blosse Einkleidung ist. Was er giebt, hat bloss bezug auf die Methode und Technik der Canones. Persönlichen Charakters ist nur der erste Satz (110, 3: *multis occupatus necessitatibus* —) und ein Stück im letzten (112, 8: *nulli existens inimicus*); beidemal handelt es sich aber nur um die Person des Schriftstellers und um seine persönliche Lage und Stimmung, welche mitzuteilen er dem weitesten Leserkreis gegenüber Ursache hatte. Er ist viel umgetrieben mit wichtigen, brennenden Lebensfragen, hat also kaum Zeit und Ruhe zu einer theologischen Arbeit, und seine Lage ist so, dass er versichern muss, er wolle gewiss mit jedermann in der Kirche Frieden haben. Näheren Anhalt, um die Abfassung der Canones zeitlich festzustellen, giebt er uns nicht. Kirchliche Kämpfe persönlicher Art hatte er schon gehabt[1]; es mag eben eine Ruhepause darin eingetreten sein. Auch darüber erhalten wir keinen Aufschluss, wie weit *P.* in seiner eigenen Amtsführung mit den Manichäern zu thun hatte. Die Canones sind für weitere Kreise bestimmt, für den Klerus Spaniens. Doch ist nicht ausgeschlossen, dass *P.* in seiner Gemeinde Anlass bekam, diese Waffen, die er geschmiedet, selbst auch anzuwenden. Denn dass er den Manichäismus nicht aus Religionsgesprächen mit manichäischen Lehrern kannte (39, 4 ff.), stimmt sehr wohl zu dieser Annahme. Das „*nulli existens inimicus*“ des Prologus enthält aber nicht bloss die allgemeine Andeutung der Konflikte und des Argwohnes, dessen *P.* stets neu gewärtig sein muss; die Canones selbst könnten ihm neuen Verdacht zuziehen bei der Partei seiner kirchlichen Feinde. Denn die Canones enthalten zugleich einen Gegensatz gegen eine weit verbreitete Form kirchlicher Theologie, und mit voller Absichtlichkeit. Dies führt der Prolog aus (S. 110); der Adressat hat angeblich nach einer andersartigen Ketzerbestreitung verlangt, als sie üblich ist. Das ist offenbare Fiktion. Der geniale Gedanke einer grundsätzlich verschiedenen Methode ist nicht im Kopf eines Anonymus gewachsen.

---

[1]) can. 89 mit „*qui nunc eos tribulant*“ deutet ebenfalls solche Erfahrungen an; eine Martyriumsstimmung ist über die letzten canones ausgebreitet.

Die Sätze, mit welchen man den Gegner schlagen kann, müssen unbestreitbare Sätze der hl. Schrift sein, an deren Sinn auch nicht zu deuteln ist, und sie müssen auf einen bündigen, treffenden Ausdruck gebracht sein. Hinter diesen formalen Forderungen versteckt sich aber ein anderes Interesse. Es wird erkennbar an demjenigen, was *P.* in der Polemik vermieden wissen will; nicht bloss die ermüdende Breite der üblichen Polemik missfällt ihm: die rednerischen Kunststücke (womit man die Kampfesweise des Gegners nachahme, s. S. 110, 11 u. 4: „*versuta*") und die glatte Dialektik scheinen ihm unwürdige Waffen, welche dem geistigen und kindlichen Charakter des christlichen Glaubens nicht entsprechen, ihm nur schaden. Mit ihnen verirrt man sich in das Gebiet der Weltweisheit, die eben vor Gott Thorheit ist. Und gewisse Leute in der Kirche (die er nicht weiter bezeichnen mag) bewegen sich ganz in diesem Element und glauben darinnen erst die Wahrheit gesichert [1]).

An Beispielen für die von *P.* getadelte Art der Apologetik fehlt es uns zum Glück nicht. Es ist eine Dialektik, welche den Vorstellungen des Gegners in ihre Vordersätze und Konsequenzen nachgeht, bis ein Punkt entdeckt wird, wo sie mit sich selbst oder mit allgemeinen Axiomen in Widerstreit geraten. In den *Acta Archelai* z. B. wird der manichäische Dualismus der Prinzipien (S. 79 ff.) beleuchtet mit dem Prädikat der Unveränderlichkeit, welches doch den letzten Gründen des Seins zukommen müsse; ob es denn möglich sei, 2 Unveränderliche als Gegensatz zu denken? ob denn nicht beide durch dieses gemeinsame Prädikat als gleich prädiziert werden? ob bei besagtem Prädikat denn noch ein Kampf des Bösen gegen das Gute denkbar sei? — oder es wird (S. 84 ff.) alle Kunst aufgewendet, zu zeigen, dass der Teufel, der Verführer des Menschen, nicht dessen Schöpfer sein könne, und dass Leib und Seele von demselben Gott geschaffen sein müssen (was durch eine Menge Bilder und Analogien erwiesen wird) — oder wird (S. 93—96) die Unmöglichkeit des Nebeneinanderstehens zweier *ingenita* verdeutlicht. Noch reiner tritt die von *P.* abgelehnte Methode heraus (um von dem späteren Augustin zu schweigen, welcher beide Methoden vereinigt) bei *Titus* von *Bostra*: so wird von ihm im ersten Buch bei der Frage nach dem Ursprung des Bösen bemerkt (*ed. de Lagarde, Graece*, 1858. 1, 27 ff.): αὐτὴν τῆς ἀληθείας τὴν ὁδὸν ἔκ τε τῶν ἁγίων γραφῶν καὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν ἔχοντες ἀσφαλῆ ὁδεύομεν πρὸς τὴν τοιαύτην ζήτησιν oder (3, 29 ff.): ὡς εἴ τις δείξειε

[1]) Vgl. 49, 18 f. 23, 18 ff.

πάντα καλῶς καὶ ἀναγκαίως γεγονέναι καὶ γίγνεσθαι, οἴχεται αὐτοῖς ἐξ ἀνάγκης ὁ περὶ τῆς ἐναντίας ἀρχῆς λόγος. In den folgenden Abschnitten wird von den Formeln der Logik und Dialektik reichlicher Gebrauch gemacht; die *deductio ad absurdum* ist immer das Ziel. Der Schriftbeweis ist ganz nebensächlich für die eigentliche Widerlegung (s. 66, 28 f.), er wird nur eben hintendreingebracht (s. 100, 25 ff. ὀλίγα δὲ καὶ τῶν λογίων παραθώμεθα, ἵνα καὶ ἡ τῶν λογίων παράθεσις ἐντροπὴν μὲν ἐκείνοις, ἡμῖν δὲ πίστεως ἀκρίβειαν ποιήσῃ). Die κοιναὶ ἔννοιαι sind teils metaphysische Wahrheiten allgemeiner, ontologischer Art, wie dass es der angeblichen Ewigkeit des Bösen widerspreche, in einem Zeitpunkt mit seiner Gegenwirkung gegen das Gute begonnen zu haben (10, 31 — 11, 35), oder dass Gott als das νοερὸν φῶς für das Böse, welches identisch ist mit ὕλη, mit dem μὴ ὄν, niemals sichtbar, also auch nicht angreifbar werden könne (14, 4 ff.). Teils sind es Sätze der Kosmologie und Anthropologie, z. B. dass der Tod an sich etwas Natürliches und Gottgewolltes sei (39, 1 ff.); dass durch die παιδογονία der Zweck der Natur, die Gattung zu erhalten, erreicht werde; dass das Triebleben die Voraussetzung für die Übung in der Tugend der σωφροσύνη bilde (61, 5 ff.); dass Willensfreiheit eben deswegen ein Gut sei (61, 37 ff.) u. s. w. Wer diese Dinge verkennt, ist ein unphilosophischer Kopf, *Mani* ist eben ein βάρβαρος (16, 23 vgl. Act. Arch. 134); sein Hauptfehler ist seine barbarische Metaphysik, er begreift nicht, dass die Finsternis, die er mit der Macht der Lüge identifiziert und umgekehrt, — dass sie nur etwas Negatives, ein Nichtseiendes ist (8, 17—27, S. 47 f.); er macht aus diesen Begriffen positive Realitäten. — Der Aristoteliker und Platoniker, oder der Origenist, kämpft hier gegen den Manichäer, sie stehen aber auf dem gleichen Boden, auf der Metaphysik alten Stiles; sie stellen beide die Heilsthatsachen ein in das Rahmenwerk der Kosmologie, und der Unterschied läuft zuletzt auf den des Monismus und des Dualismus hinaus, dort ist die grössere systematische Kraft, hier das treuere Achten auf die vorhandenen Gegensätze, dort Idealismus hier Realismus, und doch im Grunde dieselbe Weise des Gedankens, die Sachen und Aufgaben, Heil und Unheil, sich zurechtzulegen: „*mundi sapientia*“ (110, 17). [1]) Nur ein Nebenerfolg, aber ein notwendiger, dieser Art von Theologie ist, dass man in der Polemik spitzfindig und ausführlich wird. Wogegen die

[1]) Noch anschaulicher könnte der Gegensatz der Methode gemacht werden, wenn man die späteren Bestreiter des Manichäismus, einen Victorinus und Augustinus, beiziehen dürfte.

spruchartige Kürze der Streitschrift *P.*'s nicht bloss aus dem engen Anschluss an das Schriftwort zu erklären ist, sondern wie dieser selbst einer anderen Auffassung der kirchlichen Lehre, sowohl ihrer Bedeutung für die Frömmigkeit als ihres Inhaltes entspringt. Die Theologie der „*quidam*" hatte dem Manichäismus gegenüber besonders an einem Punkt ihrer Schlachtlinie eine Schwäche, ja eine Lücke: da, wo es galt, die kirchlichen Institutionen, das Gemeindeleben mit seinen Ordnungen zu verteidigen. Die Manichäer waren hier jedenfalls im Vorteil; denn ihre hierarchischen, kultischen wie asketischen Vorschriften und Regeln waren sichtlich mit ihrem Dogma verwachsen; die Kirche dagegen konnte sich für das meiste in Leben und Gottesdienst und Amt nur auf das Herkommen berufen; zwischen der Gestalt, in welcher man die Lehre kultivierte, und dem religiös-kirchlichen Leben klaffte ein Riss. *P.* schliesst diesen Riss, indem er die *spiritalis et innocua fides Christiana* (110, 16) zum Prinzip seiner Theologie macht. Was diesem Kindesglauben fassbar ist, das ist Glaubenslehre; was aus dem Leben dieses Glaubens fliesst und sein Leben erhält und steigert, das ist Gottesordnung, sei es nun in der Natur oder in der Gemeinde. Die christliche Frömmigkeit als eine Lebenshaltung, in Denken, Urteilen, Wollen, Fühlen, in Verantwortlichkeit, in Lebensäusserung und Lebensordnung, in kirchlichem Gesetz, kirchlicher Feier, kirchlicher Einheit, kirchlicher Tugendübung im Selbstverleugnen, Arbeit an sich selbst und Mission an den anderen, Berufserfüllung und Berufsteilung, im Anlegen sittlicher Massstäbe an sich und andere, auch an die kirchlichen Ämter, in geistiger Freiheit gegenüber von Gesetz und Buchstabe neben geistiger Abhängigkeit von der Offenbarung Gottes, in Hoffen, Geduld, Freudigkeit im Leiden, Zuversicht und Demut vor dem wahrhaftigen und gerecht richtenden Gott, mit Aussicht auf ewiges Leben als Vollendung der ganzen Persönlichkeit und der wahren Gemeinschaft — das ist die Realität, welche der religiösen Missbildung der Häretiker gegenüber gestellt wird: das Leben in einem neuen heiligen Geiste durch Gottes Gnade und Christi Kraft. Nur so erreicht die katholische Antithese die Geschlossenheit des manichäischen Systemes und nur so wird der tiefste Gegensatz zwischen Kirche und manichäischer Gnosis enthüllt, der Gegensatz der Religion. Die Auswahl der paulinischen Sätze ist ganz nach diesem Gesichtspunkt getroffen; diese Seite der paulinischen Gedanken ist hervorgekehrt. Nicht eine blosse Reproduktion des Paulinismus that den Dienst, die Canones sind nicht bloss biblische Theologie, sie sind etwas wie eine Dogmatik, bzw. Dogmatik und Ethik in Einem; der Paulinismus ist vereinfacht, das Metaphysische seiner

Glaubenssätze ist auf das Notwendigste eingeschränkt, d. h. auf dasjenige, ohne was die *spiritalis et innocua fides* nicht bestehen kann.

Schien *P.* durch die Annahme einer gegnerischen Vorlage, auf die er antwortet, an Selbständigkeit seiner Arbeit zu verlieren, so erhebt der Inhalt die Originalität seines theologischen Denkens und seiner Polemik über jeden Zweifel. Der Massstab ist hier die übliche kirchliche Lehre und daran gemessen zeichnet sich *P.* in allen Punkten durch eigentümliches Anfassen und Beantworten der Fragen aus, ja stellt sich bisweilen nahezu in Gegensatz zu dem sonstigen Lehrtypus. Ich will versuchen, einige der sprechendsten Züge seiner Theologie aus den Canones herauszuheben. Der Gegensatz gegen die Sektierer war natürlich an manchen Punkten ebenso ein Hindernis wie an andern ein Anlass für das Hervortreten der Eigentümlichkeit priscillianischer Theologie. So wird das Homousios in can. 1 ohne weitere Erklärung den Manichäern gegenüber verwendet; wie weit das Glaubensinteresse an der Formel sich erstreckt, bleibt unbestimmt. Auffallend ist dagegen in der Polemik gegen den Dualismus die ungemein freie, rein ethische Exegese der einschlägigen Stellen der Paulusbriefe, s. can. 2—6 (mit der Konjektur); die Vorstellung der Dämonen weiss *P.* durch Exegese aus seinem Schatz von Glaubensgedanken zu beseitigen (s. can. 5. 87. 89); er verwendet sie in keiner Weise zur Erklärung der Sünde, auch in can. 38 ergiebt sich kein Recht, sie beizuziehen. In der Christologie sind die üblichen Formeln der Kirchenlehre offenbar vorausgesetzt, welchen Wert sie nun als Formeln auch für *P.* haben mögen — das bezeichnende ist, dass ihr Verständnis aus dem Werk Christi geholt, also unter finalem Gesichtspunkt gesucht wird. Über den hl. Geist wird nicht trinitarisch gehandelt, sondern seine Funktion in den Gläubigen untersucht und hier werden sehr weitgehende Aussagen über christliche Freiheit aller Gläubigen gemacht (21. 43 f. 72) sowohl den Aposteln als auch dem Klerus gegenüber. Die Anthropologie hält sich bei schärfstem Betonen des Sündenverderbens doch in den Geleisen der griechischen Freiheitslehre; die Gnade wird nicht als magisch wirkende Macht vorgestellt (s. a. die Ansicht von der Taufe in can. 78). Die Askese wird rein bloss auf die subjektive Quelle untersucht und nach der geistigen Verfassung des Subjektes gewertet; eine freie und dem Individuum sich anpassende Ansicht von Askese lässt sich auf dieser Grundlage eher erwarten, als in der damaligen kirchlichen Praxis, ja selbst eher als bei Paulus (s. zu can. 37; vgl. allerdings tract. II. 36, 1 ff.).

In den Funktionen des Gemeindelebens wird das Evangelium und der ihm antwortende Glaube, der in Gebet und sittlichem Wandel wie in Sakramentsfeier sich auslebt, zum Hauptbegriff erhoben. Das Sakrament der Eucharistie wird daher (ähnlich wie die Taufe, can. 78) aus dem Zusammenhange des Glaubens mit der Thatsache der Erlösung verstanden. Vom Messopfer ist nicht die Rede, auch nicht in can. 62 (wo „*altario deservientes*" ein aus I Cor. 9 erklärlicher Ausdruck ist). Die Gliederung der Gemeinde wird nicht durch das Mittel einer absonderlichen Amtsgnade, sondern in paulinischer Weise erreicht, das Wesen des Amtes aus dem Wesen des Evangeliums abgeleitet, so auch der Wechsel der kirchlichen Aemter im Laufe der Entwicklung verstanden (41. 43 f. 45. 48). Der Kirche wird Gerichtsbarkeit und Disziplin in die Hand gegeben (46. 47. 77), doch nicht im Geist der Kirche des Mittelalters, aber auch nicht in dem Sinn, als ob eine Gemeinschaft abgesonderter Heiliger vorhanden wäre, sondern, weil der Glaube ein das Leben durchdringendes kräftiges Ding ist. Die apostolische Tradition und Succession ist den Canones bekannt und für den Zusammenhang der Kirche wertvoll; aber doch nur insofern sie eine fortgehende Arbeit an und mit dem Evangelium darstellt (54). Die intellektuelle Seite des Glaubens wird eingeschränkt, Gnosis (*quaestiones*, *sermo*) ist nicht das Entscheidende, kann sogar schädlich werden (27. 39. 49. 58); dagegen ist Fundament und Bestandteil des Glaubens die *scientia* (nicht *sermo*) *veritatis* (31. 74. 77.). Für das christliche Leben werden die natürlichen Verhältnisse als der gegebene Rahmen aufgenommen; ein Widerspruch zwischen dem voll anerkannten paulinischen Glaubensprinzip und der sittlichen Aufgabe wird nicht gefunden (55—59). Das Alte Testament nehmen die Canones nicht an sich in Schutz, sie interessieren sich nicht für das literargeschichtliche Problem, führen nicht die Erfüllung der Weissagung, die Ähnlichkeit der θεωρήματα, der dogmatischen Lehren im A. und N. T., die ethische Reinheit und Vollkommenheit der Lebensregeln ins Feld, wie z. B. *Tit. Bostr.* (*contr. Manich. ed. de Lagarde* 82, 22 ff. 93, 22—98, 28). Sie rechtfertigen nur den Gebrauch, welchen der Glaube in der Kirche vom Alten Testament macht. Daher können sie ganz paulinisch sein in dem scharfen Urteil über die Ohnmacht des Gesetzes, und doch ganz unbefangen in dem geistig deutenden Gebrauch des A. T. Endlich dürfte noch erwähnt werden, dass in can. 49 und 50 eine eschatologische Stimmung herrscht (wozu tract. III. 55, 22 f. stimmt); die ganze Lehre von den letzten Dingen ist mit innerer Teilnahme behandelt und durch die Verknüpfung mit dem Glauben belebt.

Einzeln genommen sind ja nun die Eigenheiten der Canones und die Theologie *P.*'s nicht so auffallend, erst in der Verbindung, in der ganzen Methode, dem Prinzip liegt das Eigenartige. So ist es denn nicht verwunderlich, wenn der Redaktor im einzelnen nicht viel zu zensieren gefunden hat. In can. 6 hat er die Dämonen eingesetzt; in can. 21 hat er der Freiheit des christlichen Urteilens und Handelns Schranken gezogen; in 24 hat er die Prädestinationslehre augustinisch ausgelegt; die Anthropologie dagegen hat er belassen, weil hier eine Korrektur schon umständlicher war; in 33 glaubte er die kirchliche Schätzung der Virginität aussprechen zu sollen; die *fides* in can. 69 hat er in *opera fidei* umgesetzt; in 79 hat er wahrscheinlich den *primogenitus omnis creaturae* als verdächtig gestrichen und in 90 hat er *patre* eingesetzt. Damit glaubt er das Werk von aller Ketzerei gereinigt zu haben, und es blieb ja auch unangefochten und fand in der Kirche Verbreitung. Und doch lag in dieser Komposition mit ihrer verräterischen Vorrede das Programm einer Theologie, welche mit der vulgären Theologie in Konflikt kommen konnte, denn sie ging von einer anderen Schätzung des Dogmas aus, sie lehnte das Philosophische, Hellenische im Dogma ab, verhielt sich also gleichgiltig gegen den Buchstaben der Formel, weil sie im Dogma überhaupt nur dasjenige suchte und betonte, was für die *spiritalis et innocua fides* Lebenswert hatte, und die dogmatischen Formeln für die Frömmigkeit fruchtbar zu machen, erbaulich zu verwerten bestrebt war. Musste diese Gleichgültigkeit gegen den Buchstaben im Dogma, weil gegen das Philosophische im Dogma, nicht des weiteren auch zu einer Gleichgültigkeit gegen den Buchstaben in der hl. Schrift führen, zu einem unmittelbar erbaulichen Gebrauch des Schriftwortes, wo alles und jedes als ein Ausdruck des Einen genommen wurde, das die Seele des Glaubens erfüllte, ohne dass man sich reflektierend Rechenschaft gab, warum man Grund habe, aus diesem Buchstaben jenen Sinn herauszulesen, d. h. ohne dass man methodisch allegorisierte? Und musste einem Fernerstehenden, dem diese Energie des Glaubens gegenüber allem Buchstaben und allem äusserlich Historischen fehlte und daher unverständlich blieb, diese Art des Theologisierens nicht als Spielerei, als verwirrend, oberflächlich, unkirchlich vorkommen? Liessen sich aus dieser Art und dogmatischen Christentums nicht alle möglichen Arten von dogmatischer Ketzerei herausbuchstabieren, wenn man seine Sätze mit dogmatischer Brille und etwas bösem Willen durchnahm? Damit ist der Schlüssel gegeben und die Lösung angedeutet für die Rätsel der Theologie *P.*'s, die in seinen Traktaten niedergelegt ist, aber auch für die Rätsel seiner Geschichte.

2. Die antimanichäische Theologie der Traktate.

Das bisher gewonnene Resultat kann ergänzt werden aus den Traktaten *P.*'s. Einige dieser Vorträge sind gar nicht zu verstehen, wenn man nicht sich gegenwärtig erhält, dass der Redende von dem Gegensatz gegen manichäische Lehrsätze und ebendahin gehende Neigungen seiner Zuhörer (64,4 dubios) mit bestimmt ist. Dies gilt in vorzüglicher Weise von dem fünften, dem Tractatus Genesis. Eine vorangegangene Schriftverlesung, nämlich von Gen. 1 und 2, liegt zu grunde (65,2. 67,12) und bildet nicht blos den Stoff der Rede, sondern giebt dem Redner auch vom ersten Satze an die Wendungen und Bilder des Wortes an die Hand. Wir hören:

, Der Geist der alttestamentlichen Offenbarung, in die
, sinnliche Erscheinung getreten, um Träger der göttlichen Herrlichkeit
, in der Verkündigung zu sein, ist zwar immerhin — wie der Geist an
, die Leibeshütte — an die äusserlichen, irdischen Formen des Ausdruckes
, gebunden; aber wenn göttliche Erleuchtung ihm (bei uns) ganz zu
, seinem Wesen verhilft, enthüllt sich uns der weise Plan, nach dem er
, arbeitet, und wir erkennen: wo diese Offenbarung von Gegenwärtigem
, redet, stellt sie es in Abhängigkeit von Gott und erweckt damit in den
, Menschen den Glauben an das Höhere, und das Sichtbare ist ihr ein
, Mittel, geistig zu verstehende Vorgänge unseres Inneren zu veranschau-
, lichen. Alles was geschehen ist oder geschrieben ist, erweist sich als
, Mittel zur Besserung der Fallenden und zur Stärkung der Glaubenden.
, Das göttliche Gesetz wird uns so vorgelegt; dem einen Gott in uns
, die Alleinherrschaft vorbehalten; allem Vergänglichen daher das Ende,
, dem Sünder die Strafe, dem, was sterblich ist, die Ewigkeit in Aus-

---

Zum lat. Text.

62, 3 f. *forma:* pleonastisch. = mit der Erscheinungsweise . . . ist es so bewandt; *forma* = Idee zu nehmen, geht bei *P.* nicht an (s. den *index*); das logische Subjekt ist *praeceptum*, auch für *corporata.* — *corporata:* gleichsam Verkörperung der Idee; das ganze Bild aus *Gen* 1 f., vgl. 65, 23 ff, erinnert zugleich an die Theorie des Origenes vom dreifachen Schriftsinn. — *div. ad praedicandum gloriis*: *Dativ*, = *ad praedicandas div. glorias;* der *Ablativ* liesse das *praedicandum* ohne Objekt; *div. gloriae* ist für *P.* = *divinae naturae gloria*, s. 82, 6. 53, 19. 54, 10. 71, 19. 76, 14. 103, 5 (vgl. *Hilar. trin* IX, 31: *beatae atque absolutae divinitatis nobis gloriam pandens*), nicht = herrliche Erscheinungsweise des Göttlichen (auch nicht in 105, 4, wo *gloria aktivisch* gemeint ist); auch würde man bei Ablativkonstruktion mit 62, 4 in Streit kommen. — 7. *intellectuum:* nach 67, 11 f.

, sicht gestellt. (Nicht sind also die irdischen Stoffe der alttestam. Er-
, zählung eigentlicher Gegenstand der göttlichen Lehre und des Glaubens,
, sondern sollen gerade über das Irdische hinaus auf das ewig Bleibende,
, auf den Einen, hinweisen; bei einer Untersuchung der Schöpfungsge-
, schichte war es daher doppelt angezeigt, den Zuhörer zu erinnern an)
, Psalm 102, 27 f. So ist es denn auch bei dem heiligen Moses, wel-
, cher aus Gottes Mund belehrt und zur (vorbereitenden) Arbeit an der
, evangelischen Heilsordnung erwählt worden ist; bei dem schon die Art,
, wie er in die Welt kam (Ebr. 11, 23), mit einem Vorspiel der künf-
, tigen Menschwerdung insofern belohnt wurde, als er von denen, die
, ihm nach dem Leben standen, die Vorteile der Erziehung zu geniessen
, hatte (Luc. 2, 41 ff.), und nachher, nachdem Aegypten geschlagen und
, das Gottesvolk befreit war, er ein Vorläufer (Jesu) im Wunderthun
, wurde, ferner im nahen Verkehr mit Gott stehend und von dem Gebot
, aus Gottes Mund lebend (Mat. 4, 4) den Bibelkanon eröffnen durfte,
, dessen „Erfüllung" (Mc. 5, 17) in seiner Person schon typisch gegeben
, war, weil nämlich die geschriebenen Worte nur lehrten, was das wirk-
, liche Leben des Mannes für die Ausführung veranschaulichte." —

, Also Moses (hat sogleich in seiner Schöpfungsgeschichte den ob-
, bemeldeten Gesichtspunkt der Offenbarung befolgt; er) sah die ketze-
, rischen Dogmen voraus, die kommen würden, und die Differenzen
, der geistreichen Dialektiker. Da lieben es ja die einen, eine
, Ewigkeit der Welt nach rückwärts, demgemäss dann auch nach
, vorwärts anzunehmen; andere, die ihren Gelüsten schmeicheln, gehen

---

zu verstehen: *gesta* hier = *virtutes* dort und = *sapientia*, *gratia*, *benedictio spiritalis* in can. 9, wo derselbe Gebrauch von *Rom.* 1, 20 gemacht, dieses nicht auf göttliche Eigenschaften, sondern Erfahrungen des inneren Lebens bezogen ist — 17. *in opus* etc.: vgl. 84, 24 f. — 18 *meruit exordium:* an die mittelalterliche Ansicht von Verdienst der alten Frommen in bezug auf die Menschwerdung Christi ist nicht zu denken, wegen des Nachsatzes; dieser nötigt, das *exordium venientis* von Mos. zu verstehen; aber doch sollte *venientis in carne* von Christus verstanden werden, für ihn ist es ein stehender Ausdruck, vgl. den *index verbor.* unter *„venire"*; wenn *exordium* echt ist und nicht etwa aus *exemplum* oder *consortium* verdorben, so kann es nur in der oben gegebenen Art verstanden werden; zu der ganzen Phrase vgl. 101, 14. — 63, 2 *Aegypto*, nicht = *io*, wie der *index nomin.* vermutungsweise andeutet für diese und verwandte Stellen; denn *Aegyptus* ist dem *P.* nach 78, 2. 101, 14. 102, 4 und unserer Stelle Symbol des *mundus*, wie z. B. auch dem *Hilarius* (zu ps. 134, 18 f.: *Aegyptus, in quo saeculi forma est, virtutibus et plagis Dei percutitur*) und *P.* spielt hier ohnezweifel auf die Versuchung Jesu an, welche dem Auftreten als Wunderthäter voranging und ein

, her und machen für ihre Sünden die Schlechtigkeit des Teufels , und der Welt verantwortlich — im Widerspruch mit deutlichen , Schriftworten, welche die Schuld uns selbst beimessen —, sie klagen , also damit das natürliche Wesen der Welt an — weshalb sie diese , Wirklichkeit für böse erklären müssen — und sprechen die Ursächlich- , keit für die Erscheinungswelt dann Gott ganz ab; das Motiv ist und , bleibt die Freude an sinnlichen Genüssen; da weisen sie die Erschaf- , fung des Leibes dem Teufel zu und thun, als ob gewisse Handlungen , nicht ihrem Bewusstsein unterstellt wären und als ob die mit dem Leib , begangenen Sünden für das (auf die göttliche Heilsordnung achtende) , christliche Gewissen gleichgiltig sein dürften — wogegen doch Sap. , 9, 15 zeigt, dass die sinnliche Seite unseres Wesens ein Gegenstand , der Beachtung ist, mit dem man es nicht leicht nehmen darf —; andere , betrachten Sonne und Mond, also blosse zum Dienst des Menschen , bestellte Lichtträger, als Gottheiten und legen diesen Weltregierern , eine selbständige Macht über die Elemente bei, während doch Gott , der Allein- und Allmächtige ist, und selbst die Sonne zu dem Vergäng- , lichen gehört."

, Alle diese Irrtümer und die ihnen huldigen, sind unter dem Bann , der Finsternis, d. h. der Unwissenheit, und führen bloss ins Verderben

---

Überwinden der Welt bedeutete; Act 7, 24 gehört also nicht hierher. — 63, 26: *principatibus* vgl. 22. 20: *rectores*. — 63, 27 *potestatem*, wie 62,11. 65, 14. 66, 20 im prägnant religiösen Sinne; siehe die oben folgende Besprechung des Abschnittes 66, 6 — 67, 7. — 64, 11 *vix sufficit*: die zugrunde liegende Version setzt im griech. Text ἀρκεῖ voraus, st. ἀργεῖ. — 64, 15 ff. *qui* geht auf *Deus* in *divin. voluntatis* zurück; l. *servari.* und vorher entweder *praestaret* oder *excederent.* — 18 ff: Jo. 8, 44 ist ungenau zitiert, bezw. es ist paraphrasiert; *viam veritatis* etc. ist aus v. 44b (καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἑστηκεν) geflossen; *cujus initium* etc. eine Auslegung von v. 44 c (ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ): der Teufel ist das Erzeugnis der Lüge (eines Lügners). Das Ganze ist Zitat, also vom Teufel zu verstehen, bis *tenere non possit*; der Schluss auf die Gegner ergiebt sich von selbst; denn sie sind ja die Kinder des Teufels. Es geht nicht an, Z. 19 f. schon als die Schlussfolgerung zu nehmen, die für die Gegner selbst gezogen würde; weil damit das „*pater vester diabolus*" in ganz massivem Sinne eines metaphysischen Zusammenhanges *(mendacii natura)* genommen wäre, was den Manichäern Wasser auf ihre Mühle wäre und der Ausführung *P.*'s über die menschliche Freiheit (63, 15 ff) und die alleinige göttliche Kausalität und das göttliche Ebenbild (65, 1 ff) ins Gesicht schlagen würde. Er konnte in einer Rede, welche gerade der bequemen Ableitung der Sünde vom *diabolus* entgegentreten will, nicht eine so starke Kombination formulieren und die Härese als Naturnotwendigkeit bezeichnen. „*pater*" ist von

, solche Leute sind nach Judas 12 f, und II Petr. 2, 3 zu beurteilen. , Sie wissen nicht, dass allem Sichtbaren von Gott ein Ende vorgesehen , ist, ferner (dies für die anderen), dass die Erhellung der Finsternis , und die Erfindung der ganzen Natur einen Zweck hat, und zwar den , Zweck, bei geregelter Zeiteinteilung dem Menschen einen Schauplatz zu , bieten für sein Christenwerk, wo dann die Natur sich nach dem Gesetz , des Gotteswillens richten muss, der diesen Naturordnungen, eben , als Gottesordnungen und zu unserem Dienste, solche Unver- , brüchlichkeit verliehen hat (vgl. Jer. 33, 25). Solche Wahrheit ist , ihnen verborgen, denn auf sie passt *Jo.* 8, 44: „euer Vater, der Teufel, , ist von anfang an ein Lügner", und wer von haus aus in der Unwahr- , heit seine Existenzbedingung hat, der kann freilich nicht die Bahn der , Wahrheit einhalten; dies gilt wie vom Teufel, so von den Gegnern. — , Die Zuhörer haben durch die Taufe ihre Lebensquelle und ihr Lebens- , ideal an Christus gewonnen, sie sollen die Finsternis der Welt , abschütteln und als am Tage wandeln (d. h. sich ganz von den mani- , chäischen Thorheiten frei machen) und sollen sich nicht von der Welt- , weisheit verführen lassen, die vor Gott Thorheit ist und zu Be- , hauptungen führt, welche dem Glauben schnurstraks zuwiderlaufen (Ewig- , keit des Sichtbaren). Nämlich

, Der „Sinn" des Genesisberichtes ist klar, wenn man ihn , nur „beachten" will. Gott ist der Schöpfer der ganzen Welt; er ist , es, welcher die Elemente in sich zu Massen zusammengeschlossen und , das Firmament des Himmels gewölbt, der dann die Luft den Winden , als Herrschaftsgebiet überlassen und 4 Perioden des Zeitwechsels ein- , geführt hat; so (durch göttlichen Willen) ist der Lauf der Jahreszeiten , und die Ordnung der Sternenwelt zustande gekommen. Das göttliche , Machtwort schafft, dass es im Chaos licht wird, dass die Nacht des , „Abends" (Gen. 1, 5) sich scheidet von dem Tageslicht, dass in beab-

---

P. rein tropisch verstanden, vgl. can. 2; bei den Gegnern sehe es allerdings gerade so aus, als ob sie von Natur zum Bösen gezwungen wären, wie der Teufel. Über die Realität des Teufels ist hier gar nichts entschieden; wenn man es mit den Grundgedanken des Traktates, besonders 66, 20 f., genau nimmt, so bleibt freilich für sie nicht viel Raum; vgl. can. 5 und 6, und die Erklärung dazu. Ob man in 64, 19 *mendacii* zu *initium* zieht oder zu *natura*, macht für das Verständnis keinen Unterschied; *Mohr* und *Petschenig* a. a. O. lesen *natura edidit*, letzterer mit ausdrücklicher Abweisung der Konjektur auf p. XXVI. — 65, 4: *conpactis inter se aelementis*, wie 104, 14, nach Gen. 1,9 f.: aus den Teilen des Chaos werden in sich geschlossene Massen, eben die 4 oder 5 „Elemente" (65,11) gebildet; man

, sichtigter Ordnung die Teile der Welt sich sondern und die feste Erde
, sich bildet. Wenn nun unter abwechselnder Beteiligung der Elemente
, (des Wassers und der Erde im engeren Sinn, Gen. 1, 11. 20. 24.)
, und im Rahmen des regelmässigen Wechsels der Zeiten die Erde (im
, weiteren Sinn), mit Lebensgeist beseelt, die Stücke hervorbringt, welche
, der Zweck der Schöpfung erfordert, so heisst dies nicht, dass die Erde
, oder der Himmel oder der den weltbeherrschenden Himmelskörpern (welche
, ja selbst aus einer Summe homogener Elemente gebildet, s. z. s. „erd-
, geborene" Grössen sind) gegebene Lebensgeist irgendwie selbständige
, Gewalt bekommen hätte, sondern nur, dass erst, nachdem der Stoff der
, Welt hergestellt worden, das göttliche „Wort" (Vernunftwort) in den
, Akt der Schöpfung eingehen kann, um die weisen Schöpfergedanken
, einzuführen und bis zu dem Punkte durchzuführen, wo dann der Schau-
, platz der Welt zum Wohnplatz des Menschen bereit gestellt ist. Nach-
, dem nun dann alles, was der Kreislauf der Welt befasst, „nach seiner
, Art" gemacht ist, schafft Gott den Menschen „nach seinem Bilde und
, seiner Ähnlichkeit" (den Geist) und nimmt Erdenschlamm, die irdische
, Behausung daraus zu bilden, und belebt ihn und schafft so unseren
, Leib (dies letztere in Gen. 2); alles das mit der Absicht, in dem
, Menschen, welchen er zum Herrn über alles gesetzt, seinen Sabbat,
, d. h. seine Ruhe zu finden (Gen. 2, 2 f.), in ihm, in welchem
, er sein Ebenbild mit leiblicher Erscheinung umkleidet hatte. Künftig
, sollte nun durch Vermittlung der natürlichen Fortpflanzung ein
, Mensch aus dem anderen die Leibeshütte nehmen, Fleisch vom Fleische
, geboren zu werden (Gen. 2, 21 ff.); der Leib ist der uns von Gott
, angewiesene Platz, wo, indem wir den göttlichen Geboten nachleben
, (Gen. 2, 16 f.), gerade das in Zucht genommene Fleisch über das Werk
, der Welt und über die natürliche Beschaffenheit des irdisch-Stofflichen

---

erinnere sich der Weltbildungstheorie bei den Atomisten. vgl. *Lucret.* II, 1112 ff. und V, 495 ff.; zu dem Folgenden vgl. *Lucret* V, 503 ff. (*sinit hic [aether] violentis omnia verti turbinibus, sinit incertis turbare procellis*). — 65, 4 f. *extendisse* vgl. Ps. 104, 2. — 5: *ventorum:* vgl. Ps. 104, 3 f. — 10. *solidata*: vgl. Ps. 104, 5. — 13 ff. *non quod cet.* vgl. 104, 15 — 21; dort sind Z. 15 ff. die Gestirne vorausgestellt, diese sind hier, wie 63, 26 und oft unter *principatus* zu verstehen. — 13. l. *datus* (vgl. *Petschenig*) oder *datus natis*: vgl. *Lucret.* II 1112 ff. V, 416 ff. die leichteren Elemente werden durch den Druck der Massen aus dem Volumen der Erde gepresst; insofern sind auch die Himmelskörper (vgl. 63, 26) „erdgeboren"; möglich wäre auch, *terrig* zu *aelem.* zu ziehen. — 15. *sermo cet.* ist nach 104, 19 bis 105, 1 im Unterschied von *jussio*, welche den Stoff ins Dasein ruft, die form-

„Herr werden soll; die Welt soll der Mensch nur als ein Mittel brauchen, „nicht dabei von dem Willen der Lust betrogen werden (Gen. 3.), son- „dern sich das Bewusstsein der Gottähnlichkeit lebendig erhalten und „durch Verklärung seiner Leiblichkeit zu einem Tempel des Herrn wer- „den, damit in allen Stücken (bei ihm) die Welt ihren Sabbat habe „(Gen. 2, 2) und er die Ruhe in sich zur Darstellung bringe, welche „sich Gott von ihm (als dem göttlichen Ebenbild) versprechen durfte.

„(Von selbständigen Potenzen neben Gott ist also in der Welt und „Weltschöpfung keine Rede). Es hat denn auch unser Gott, der durch „die ganze heilige Schrift hin es in allem auf sich selbst anlegt, im „Verlauf seinen Willen angezeigt, wornach Er in allem, was ge- „nannt sein mag, genannt sein will (als die einzige Macht in „und über allem, nämlich durch die Andeutung in Gen. 2, 9). So bringt „bei ihm, welcher eben allein selig machen und verdammen kann, die „Arbeit an jedem genannten Wort, an jedem Buchstaben der Offenbarung „den Sündern Strafe, den göttlich Strebenden Ruhm, nach I Petr. 2, „6—8; man sieht, wie eine und dieselbe Sache und ein und dasselbe „Wort dafür, ebenso dem Wachstum des Glaubens förderlich sein, wie „andererseits zu einem Anstoss werden kann, letzteres dann eine Strafe „für Sünde. Jesus selbst giebt Anleitung zu jenem richtigen Gebrauch „des geoffenbarten Wortes, indem er sich, den Einen, für die mancherlei „menschlichen Bedürfnisse in verschiedenem Llcht, unter verschiedenen „Benennungen darbietet (als Thüre, Weg, Quelle, Brot, Weinstock), es „gilt, das „Christus alles in allem" zu erkennen, dann wird ja keinem „Namen, keiner Macht (religiösen Potenz) sonst etwas eingeräumt, dann „ist der Glaube an Christus als den Einen Gott, der allein in allem ge- „funden wird, verwirklicht. Wie Gott-Christus das einzige Subjekt der „Offenbarung und die alleinige Quelle alles Heils ist (Jes. 43. 44. Bar. 3),

---

gebende, Ideen verwirklichende Macht. — 27. *ministerio* wie 64,17 und oft: vgl. *Sir.* 42,24. 26 (dies auch zu Z. 12: *usum dispos. operis*); ferner die ganze Tendenz von Ps. 104. — **66**, 1: *testimonium — clarificatus* vgl. *Rom* 8, 16 f. — 2. vgl. *Ebr.* 4,9 f. — 3: *promiserat*, stillschweigend, durch seine geistige Ausrüstung und den ihm angewiesenen Platz in der Welt. Wenn solche Phrasen plump ausgelegt wurden, konnte in ihnen vielleicht ein Sinn wie der von 153, 2—4 gefunden werden. — 4 f. *Denique*, wie 65, 18, verbindet einen Fortschritt des Gedankens mit einem Fortgang der Erzählung, vgl. 47, 13 und 49, 8 f. (s. z. d. St.); *ipse* markiert in dem ganzen Abschnitt S. 66 nur den Gegensatz Gottes (= Christi) gegen alles Kreatürliche und allen Dualismus in der Religion. — 7. *gloriam non negaret*: eine jener Formeln, aus denen sich *P.*'s Stil zusammensetzt, und welche in ganz verschiedenem

, so muss auch in dem Offenbarungswort aller Stoff auf den beherr-
, schenden Mittelpunkt, Gott in Christus, bezogen und in jeder Wendung
, zur Ehre des *nomen Jesu* ausgelegt werden; so will es Phil. 2, 10 f.
, (*omne genu —, omnis lingua —*); himmlische oder irdische oder
, unterweltliche Mächte, die etwa Gott den Rang streitig machen könnten,
, giebt es für den Glauben nicht.

, (Die Schöpfungsgeschichte läuft also aus in den höchsten Gesichts-
, punkt der Glaubenserkenntnis und fordert diesen für alle Offenbarung
, fruchtbar zu machen) Daraus leitet sich die Pflicht ab, reinen Sinnes
, im Glaubensgehorsam und mit Ablegung des alten Menschen und Anziehen
, des neuen an die Verwertung des vorliegenden Textes heran-
, zugehen, also alles Äusserliche fahren zu lassen, mit Geistesaugen geist-
, liche Vorgänge darin aufzufinden und vor allem einmal bei sich einen
, Himmel und eine Erde des Herrn zu schaffen, das Abenddunkel der
, Unwissenheit zu lichten, die Finsternis des vergänglichen Leibes durch
, strenge Zucht zu binden und das Licht des Gottesgeistes in uns zur
, ruhigen Entfaltung kommen zu lassen; dann dürfen wir ein „Tag des
, Herrn" heissen (dann ist aus Abend und Morgen der Tag geworden).
, Und dies macht das Christenwerk aus (*opera Christi* vgl. 64, 15
, *opus Chr.*). Die Selbsterkenntnis ist dessen erste Stufe, gleichsam der
, erste Schöpfungstag; der zweite macht den Menschen so recht zum
, Firmamente, nämlich aller Gebote; dann kann der Christ auf den etwa
, noch unfruchtbaren Boden seines Herzens das befruchtende Wort des
, Herrn, unter dem Regen der göttlichen Verkündigung (Gen. 2, 5 f.)
, einwirken lassen, ihn urbar machen und fähig aller der Gnade, die mit
, dem katholischen Bekenntnis innerlich verbunden ist; so giebt es ein

---

Zusammenhang angebracht werden: s. 55, 11. — 67, 9 f. *vetus homo* vgl. can. 31 f. — 18. *dies domini* vgl. 58, 20 f. (Jes. 26, 2); an den Sonntag wird in diesem Zusammenhang nicht zu denken sein. — 19. *firmamentum* vgl. 53, 13, vgl. *Augustin.* Confess. XIII, 15, *Enarr. in ps.* XCIII, 6; aber „*dicitur*" (st. *discit*) zu belassen (*Mohr*). — *primum in agnitionem sui:* vgl. 99, 16 f.: *primum — agnitio peccati divino muneri faceret ingressum.* — 22 f. *pluvia ... gratiam* vgl. can. 9. — 68, 1: *reformans in se ecclesiam domini*, vgl. can. 31, und Rom. 12,2; es ist = *reformans se et in se formans ecclesiam* (vgl. 103, 4). Der Mensch erneuert sich, so bildet er in sich die Kirche; diese hat ihre Wahrheit an den einzelnen Gläubigen; so können die einzelnen selbst als *domus spiritales* gedacht werden (68, 5), wie denn als das Ziel der Erlösung das Einwohnen Christi in den einzelnen, als einem würdigen Tempel Gottes, gedacht ist (passim). Zwar ist die *ecclesia* eine objektive Grösse (103, 3 f.), aber Christus ist der Eingang dazu (103, 13); deswegen

, Pflügen auf Hoffnung und ein Sammeln der Früchte des Glaubens (vgl. , Gen. 2, 15); man wächst hinein in die Herrlichkeit, wie in die Arbeit , des vollen Siebentagekreises (vom ersten bis zum letzten Tage); man , stellt durch den Glauben an Christum in sich die Kirche des Herrn , wieder her, von der es heisst (Prov. 9), dass sie, als Haus der Weis- , heit, auf 7 Säulen gegründet sei. In diese Kirche werden wir selbst , als lebendige Bausteine eingebaut, oder — noch anders ausgedrückt — , wir werden selbst jeder zu einem geistlichen Tempel. So ist es denn , unser Ziel, zum Sabbat des Herrn zu werden, den siebenten Tag in uns , darzustellen, wann einmal alle weltlichen Bewegungen wie eine Werk- , tagsarbeit von uns abgethan sind und wir der Welt nichts mehr schul- , den, sondern ganz ruhen in Christo.' —

Die Teile, in welche diese erbauliche Exegese des Hexaemeron sich zerlegt, springen in die Augen. Der Teilungsgrund ist in 62, 5—8 vorangestellt. So wird im ersten Teil (wenn man von der langen Einleitung 62, 3—65, 1 absieht), von 65, 1 an, der Gang der Schöpfungsgeschichte durchgenommen unter dem Gesichtspunkt des „*praesentia deo tribuens*", der monotheistischen Teleologie; dagegen von 67,8 an wird der Text auf Vorgänge geistiger Art im Menschen bezogen (*spiritalium intellectuum in nobis gesta)* und in dem Sechstagewerk das Schema der Genesis des neuen Menschen und der inneren Arbeit an sich selbst gefunden. Doch ist damit die Eigentümlichkeit der Komposition des Traktates noch nicht erschöpft. Sie liegt wesentlich im Folgenden. Die rein pneumatische Auslegung, welche alles Schriftwort frei zum Mittel oder Ausdruck des einen höchsten Interesses verwendet, des Interesses, wornach der Mensch an Gott gebunden ist und sonst an nichts und niemand, auf Gott angewiesen ist und sonst auf nichts, dieses unbefangene Umgehen mit dem *terrenum habitaculum* der Gottesoffenbarung ist selbst ein Stück der Lebenserneuerung, welche im einheitlichen, einfältigen Eingehen der ganzen Persönlichkeit in Gott, in das Ewige

---

fällt *ecclesia* nicht mit der empirischen Reichskirche zusammen, sondern ist eine geistige Gemeinschaft, deren erstes Merkmal die Gemeinschaft mit Gott ist (103,13—14); das *tabernaculum Ch. Dei* ist *in nobis* 24,9 f. Wie weit ist man damit von *Augustins* Kirchenbegriff entfernt! Wo Augustin das Hexaemeron allegorisch deutet, da unterlässt er nicht, die Kirche mit ihren Einrichtungen herauszufinden; sie ist der Ort der Entstehung der Religion (s. *Aug. Confessiones* XIII, 15- 27). *septimana* nicht = *sabbatum* (Z. 8) opp. *Petschenig.* -- 9. in *Christo:* trotzdem ist kein Grund, in 66, 3 *Deus* zu lesen; vgl. 65, 22. —

also selbst notwendige Folge und Zeugnis erreicht ist. Nun wird aber dieser Grundsatz en Reihe von Gedanken (65, 1—67, 7) abge- ibliches Verständnis der alttestamentlichen göttliche Absicht bei der Schöpfung gipfelt die Welt gesetzte Mensch überall, in allen ch in jedem Gotteswort, welches ihm Bilder rführt, Gott, den Einen, finde, dass er alles Idee und dieses höchsten Aktes der Religion 7). Die pneumatische, erbauliche Exegese den Text des Hexaemeron zu verflüchtigen cht aus diesem Texte selbst geholt, freilich ge des Historikers, sondern das des Dogma- nne, den Text durchgenommen. Die That- che stehen, aber er sucht ihren „*sensus*“ zu ie von der Welt und Natur handeln, sofern nthalten oder lösen, sind sie dem Exegeten n Natur und Geschichte interessiert ihn nur ott zurücklaufen (62, 6); im übrigen ist es die im Menschen zusammenlaufen und bei ng zu dem Einen Überweltlichen gipfeln. llte, Methode der Exegese ist von demselben ere, sie stellt nicht etwa eine niedrigere s dar, die von der anderen zu überwinden anderen Methode drohenden Gefahr einer s Glaubensinhaltes vor, indem sie die Natur und Geschichte als göttlich gesetzte Grundlagen des religiösen Lebens feststellt. Aber bei beiden fragt sie nicht weiter nach dem Wie? der physischen und metaphysischen Zusammenhänge. Dies führt ja nur zu theoretischen Grübeleien, Wortgefechten, nicht zu gesteigertem Glauben und nicht zur Förderung im „*opus Christi*“. Sie hebt vielmehr die göttlichen Zweckgedanken heraus; sie allein sind für den Glauben lebensfähig und sie allein ermöglichen es, die häretische Kosmologie gründlich zu widerlegen.

Der Traktat hat ja seine zeitgeschichtliche Färbung bekommen durch den Gegensatz gegen die Manichäer (63, 10. 63, 12 64, 5. 64, 13 bis 20); allerdings nicht allein gegen sie, sondern daneben gegen eine **dialektische Theologie**, die mit den Mitteln der Philosophie arbeitet und dann auch richtig auf Sätze gerät, welche dem Glauben

zuwiderlaufen (63, 10 von *diversa ingenia*, bis 63, 12. 64, 23 – 65, 1). Wir haben wieder die zwei Gegner, welche der Prologus der Canones voraussetzt, den ausserkirchlichen und den innerkirchlichen (vgl. o. S. 67 f., vgl. bes. 64, 23 ff. mit 110, 15 ff., vgl. auch 48, 21 und 49, 1: *disputare de symbolo*, opp. *credere*); und wir können den letzteren noch genauer bestimmen aus 63, 10 ff, es ist eine Theologie im Stil des Origenes gemeint. Die alii in 63, 12 mit ihrem Dualismus und die alii in 63, 25 mit ihrem Sonnen- und Mondkult sind beides die Manichäer (vgl. 22,19 ff.). Ihnen wird der Boden entzogen durch das biblisch begründete Postulat der Freiheit und Verantwortlichkeit des Sünders (63, 15 ff.), am meisten aber durch den Nachweis der Zweckmässigkeit der Schöpfung, der Welt und des Leibes für die höchste Aufgabe des Menschen. Im finalen Nexus wird die positive Beziehung der Religion zur Natur entdeckt. Auch die einzelnen Stücke und Akte der Schöpfungsgeschichte, welche manichäischer Missdeutung fähig schienen, z. B. die anfängliche Finsternis, die scheinbare Schöpferkraft der Erde, die beherrschende Stellung der Himmelskörper, alles wird für die christliche Weltansicht zurechtgelegt und das Augenmerk auf die Eigentümlichkeit der Erzählung gerichtet, gerade durch den Stufengang und die relative Selbständigkeit einzelner Naturpotenzen die grossartig einfache Teleologie des Ganzen um so schärfer hervortreten zu lassen. Endlich findet aber *P.* in seinem Verständnis des Genesisberichtes zuletzt noch eine Wahrheit, welche den Manichäismus nach seiner religiösen Seite am tiefsten trifft. Wenn jede Teilung der Glaubensobjekte unmöglich ist, wenn es für den Glauben nur Einen Gegenstand, den einen Gott, giebt, so ist jeder Dualismus gerichtet (66,5: *solus potens salvare perdere*) und jedes Schriftverständnis, welches irgendwelche Mächte und Untergottheiten neben Gott herausinterpretieren will, wozu allerdings dem ungläubigen Vorurteil der Buchstabe der Schrift Gelegenheit bietet (66, 4—67, 7). Von zwei Seiten ist damit das manichäische System getroffen, von der menschlichen Freiheit aus und vom Begriffe des Glaubens aus, welcher sich nur mit einem Monismus verträgt. Es wird keines Beweises bedürfen, dass die Theologie der Canones, soweit sie überhaupt in die kosmologischen Fragen eingeht, mit ihrer teleologischen und ethischen Richtung zu unserem Traktate stimmt, wenn auch der zuletzt besprochene Zug in den Canones nicht ausdrücklich hervorgehoben ist (doch s. can. 2—5): Wollte man im einzelnen vergleichen, so fänden sich der Beziehungen genug, bis auf das in den Canones beliebte „*et ideo*“ hinaus (64, 13). (einiges s. in den Noten zum Traktat).

Fast nur eine Wiederholung der Gedanken des *tractatus Genesis*, aber in der liturgischen Form eines Gebetes, ist die *Benedictio super fideles* (11. Traktat) in ihrem Kerne. Sie ist ebenfalls von dem Gegensatz zum Manichäismus bewegt. Nur so versteht man die sich beständig überbietenden Prädikate, die sich überstürzenden Aussagen, die in die Gebetsanrede eingeschoben werden und ohne das als blosser Redeschwall erscheinen müssten. Der Inhalt der *Benedictio* ist übrigens reicher und der antithetischen Gedanken enthält sie mehr, als der *tractatus Genesis*. Vor allem kommt es aber auch hier wieder darauf an, den Wortlaut festzustellen:

„Das Gebet wendet sich an den heiligen Vater, den allmächtigen „Gott, welcher alle auf den gleichen, den einzigen Heilsweg, näm„lich auf Christus, angewiesen hat. Allerdings sind es der „Gnaden „mancherlei" in dem Tempel, in der auf Gott angelegten Kirche, dem „Zelt, in welchem Gott s. z. s. eine zweite, bessere Stiftshütte (durch „Christus) aufgerichtet hat; aber Gott hat eben bei der Menschwerdung, „durch die er seine unmessbare Herrlichkeit in ein fassbares Mass gebracht „hat, durch den Mund Christi selbst (der ja in Gott war, also unmittel„bare Gottesoffenbarung geben konnte) es ausgesprochen, dass ebenso „die Fülle des unsichtbaren Wesens — dies muss der Vater dem Sohn „leisten — wie die auf die Erkenntnis berechnete Erscheinungsseite — dies „muss der Sohn dem Vater leisten, beidemal nämlich leisten in dem Wirken „des h. Geistes (am Herzen) — in der göttlichen Einheit zusam„mengenommen werden solle. In Gott findet ja das Begrenzte seine Be„stimmung wie das Grenzenlose seine Unterkunft; so liegt auch in ihm, „dem einen, unser gemeinsamer Ausgang — wir alle kommen von ihm

---

Zum lat. Text.

103, 4: *dispositae in te*, vgl. 66, 4; die Kirche hat in Gott ihren Zweck. — 5. *extendens mensuras* vgl. Ex. 26. — *auctore:* in Stellen wie *Joh.* 14, 18 ff. — 8. *sancti spir.:* die Stellung wie 103, 19 vgl. 37, 8.

deberet: d. h. *Pater* stellt für die göttliche Einheit die inhaltliche Seite dar; was *Filius* an (göttlichem) Wesen und Inhalt hat, das drückt man durch „*Pater*" aus, und *Filius* stellt die formelle Seite an der göttlichen Einheit dar, den Offenbarungscharakter; wenn man den *Pater* kennt, so geschieht es durch den Sohn. Die *invisib. plenitudo* verdankt der *Filius* dem *Pater*, die *visibilitas agnoscentiae* dieser jenem. — 11. l. *ortu* st. *ortum*. — 13. *Christi operantis* vgl. Joh. 5,17. — 16. vgl. auch (ebenso zu 104,5 f.) noch *Hilar. tract. in CXXXV. psalm.* n. 11: u. a.: *is qui infinitus est, primo illi superioris coeli circulo circumfusus virtutis suae spiritu in usum ac naturam animantium temperato ea quae crearentur*

, (dem Schöpfer) — und, wenn wir zu ihm zurückkehren, wieder ein , gemeinsamer Eingang: er eröffnet uns allen den einen Zugang, nämlich , im Aufgang seines Sohnes, welcher in ihm aufgeht (Luc. 1, 79). Die , Wege, von denen Gottes barmherzige Berufung die Menschen holt, dass , sie seinem Zelte zueilen, mögen also zwar verschiedene sein (und dem , entsprechend auch der äussere Vollzug der Umwandlung verschieden, , namentlich bezüglich des äusseren Aufgebens der natürlichen Lebens- , verhältnisse verschieden); alle aber haben nur Einen Eingang zu , Gott (Joh. 14, 6), nämlich das Werk Christi; wem Christus sich , verschliesst (vgl. Apoc. 3, 17), der kann keinen Zutritt zu Gott gewin- , nen, weil er „den Vater im Sohn" und den Sohn im Vater" verkennt. , Dies (dass Gott nur in Christus zugänglich ist), (ist keine Einseitigkeit, , sondern) liegt mit Notwendigkeit schon im Begriff „Gott"; wenn , der wahre „Glaube" als den tiefsten Grund aller Kräfteentwicklung in , der Welt, als das was innen und aussen, überragend und innewohnend, , umströmend und durchströmend den Kreis des Alls trägt, nur den , einen Gott kennt, so ist damit (die katholische Trinitätslehre) gegeben, , dass (nämlich) die göttliche Einheit als der Unsichtbare im Vater, als , der Sichtbare im Sohn und als Träger des einheitlichen Wirkens beider , (am Herzen) im Heiligen Geist gefunden wird. (Wenn man die gött- , liche Einheit überhaupt christlich fassen will, so ist die kirchliche , Trinitätslehre der richtige und notwendige Ausdruck für Gottes einheit- , liches Wesen; enthält sie doch die einzig mögliche Art und Weise, den , unsichtbaren (überweltlichen) und doch in Christus offenbaren Gott als , erfahrbare Einheit zusammenzufassen). Denn zu Gottes Wesen gehört , es, *causa sui* in jeder Beziehung zu sein, und Gott zeigt an, dass er , nichts Höheres neben sich anerkenne (— 2 koordinierte, unabhängige , göttliche Potenzen aber kann es ja nicht geben —), und wiewohl unser

---

attingeret . . . . in omnia transfusus et penetrans — intus atque extra, ambitu atque aditu, et circumfusus et transfusus . . — 19 f. vgl. *Harnack*, Dogmengesch. I (2. Aufl.) 673 und (Loofs, Th. L. Z. 1890, S. 11). — **104**, 3 f.: die Phrase ganz oder zum teil und in anderem Zusammenhang in 57, 13 f. 76, 27. 94, 13. — 8 f.: *process.*: nicht bloss Lebensregung, sondern auch -entstehung, und zwar (s. das Folgende) ebenso im geistigen, religiösen Leben, wie in der Natur. — 9 ff: *animarum pater* (vgl *Hilar. in ps.* LXIV, 4) nach Ebr. 12, 9; *frater filius* etc. nach Ebr. 2, 10 und 11 f; *electis amicus* nach Joh. 15, 15 f, *propinquantibus proximus* nach Jac. 4, 8; *operatio spirituum* vgl. Apoc. 4, 5 (Sap. 7, 23); *princip. archang., angelor. opus* vgl. Ebr. 1, 7. — 12 ff. vgl. *tract.* V. — 14. *disciplinat. op.* vgl. 102, 14, dort in ethischem Sinn. — 15 ff.: *quae:* die Gestirne; daher in 17 *respiciens in terram;*

, Denken hier sich eine unlösbare Aufgabe stellt und die mit Irrtum ver-
, knüpften Schranken menschlicher Schwachheit sich gefallen lassen muss,
, so wird es sich doch von der alttestamentlichen Offenbarung den ein-
, zigen der religiösen Pietät angemessenen Ausdruck an die Hand geben
, lassen, wornach Gott der einige Gott in allem ist. Darin liegt,
, dass in Gott der unendliche Ort für alles Geschehen und jedes Handeln
, ist, und dass Gott, indem er alles und ihn alles hat, weder vom Uni-
, versum ausgeschlossen noch etwa nur in einem Teile des Universums
, zu finden ist.

, In Gott und durch Gott lebet und webet alles; er ist Vater der
, Seelen (Geister), Bruder (in Christus) für die Gotteskinder, „Sohn" für
, seine Brüder, „Freund" für die Erwählten, den Nahenden ganz nahe,
, er ist es, der in den Geistern wirkt, er ist der Herr der Erzengel,
, seine Hand wirkt in den Engeln, er ist die Wundermacht in allen Wun-
, dern, er hat jedem sein Wirken angewiesen, hat den einzelnen Dingen
, ihre Stelle gegeben und, indem er die Elemente in sich zusammenschloss,
, die Grenzlinien für einen geregelten Weltlauf gezogen, indem er den
, Elementen Lebensgeist verlieh, so dass, die an sich des eigenen Schaffens
, unfähig waren, durch die Grösse des Schöpfers beseelt in seinem Dienste
, der ihnen überwiesenen Aufgabe genügen können. Hernach hat er
, wieder auf die Erde blickend die Lebewesen daraus hervorgehen lassen;
, sie sind ja nicht aus sich selbst entstanden, sondern, nachdem der gött-
, liche „Befehl" das Nichtseiende ins Dasein gerufen hatte, sollte das
, Ideen verwirklichende „Wort" Gottes an die Reihe kommen, und durch
, dieses beseelt, brachte die Erde hervor, was sie nicht in sich selbst

vgl. Sir. 42,26 und 43, 5—11. — 18. *eduxisti* cfr. Sap. 10, 2 in *de div. scripturis s. Speculum*, ed. Weihrich 308,6 f.: *eduxit illum de limo terrae.* — 21: *apparabilia* = *materia rerum apparandarum.* — 23 ff. Das Empfindungsvermögen der animalischen Schöpfung und die Qualität der Empfindungsobjekte, die sie eben dazu macht, wird in Einen Schöpfungsakt zusammengeschaut. — **105**, 1: *unumquid* etc. möglich, dass auf Gen. 2, 19 angespielt ist, was aber die oben gegebene Deutung von 66,5 nicht umstösst. — 2. s. Psalm 104, 8 (vgl. *Lactant. institut.* II, 5. 1). — 4. *tuae* objektivisch. — 7 f.: *animabus* in Z. 11 weist auf einen Gegensatz hin; ich vermute: *In quo cum feceris nos pulverem ac lutum, quam* etc. vgl Hiob 10,9 *(vulg.)*: *memento quaeso quod sicut lutum feceris me, et in pulverem reduces me* (vgl. *Hiob* 4,19. 33,6. *Gen.* 18,27). — 20 ff. *figmentum tuum* vgl. 20,6 ff., in einem ähnlichen Gegensatz gegen eine häretische Anthropologie. — **106**, 1 f: *te-loquitur*, vgl. 30, 15. — Zum Ganzen vgl. *Hilar., de trin.* XII, 53: dass die *origo Unigeniti* unserem Verstand ein Geheimnis bleibt, ist nicht verwunderlich und darf die *fides* nicht erschüttern, die *fides omnipotentiae Dei*; bleibt doch auch

, trug. (Absichtlich findet ein Fortschritt in dem modus der Schöpfung , statt). Zuerst verwirklicht sich Gottes „Befehl" in der Entstehung , des Weltstoffes, indem er durch Schöpfung aus nichts zuerst das Chaos , und Dunkel hervorbringt; dann erst verteilt Gott seine Gaben, dem , Unwahrnehmbaren Wahrnehmbarkeit, dem Dunkelen Sichtbarkeit, dem , Fühllosen den Geruchsinn, dem Starren den Ton und dem Tauben das , Gehör; überall sollte Gottes Finger sich offenbaren; deswegen wurden , die Stoffe zuerst durch Gottes „Befehl" formlos hergestellt, dann rich- , tete sie Gottes „Wort" zweckmässig, dem Schöpfungsplan entsprechend, , zu und nannte jedes mit seinem Namen; liess die Berge hoch aufsteigen, , die Breiten sich heruntersetzen, die Niederungen sich dehnen, das Blach- , feld sich öffnen, das Waldesdunkel sich wölben: alles, damit die Herr- , lichkeit der ganzen Natur mit allen Stimmen die Erkenntnis Gottes , predige. Denn wohl vermag die stumme Schöpfung nicht mit Worten , Bekenntnis von ihm abzulegen; aber die redende Vernunft (im Menschen) , kann den sinnvollen Ordnungen der Welt das Zeugnis der Allmacht , (des Schöpfers) nicht versagen. Die Krone der Schöpfung ist ja der , Mensch, er zwar Staub und Asche, aber er zugleich Geist. Dieser Vor- , zug lässt sich nur aus dem Zwecke verstehen, dass der Mensch, in das , Gottes Ehre verkündende Meisterwerk hineingestellt, sich selbst als , Geschöpf Gottes und als auf ein sittliches Ideal angelegt erkennen soll. , Solcher Art sind die Voraussetzungen, auf welchen alle stille und laute , Andacht beruht; in der Andacht, dem Gebete, bricht die Natur das , Schweigen und findet der Gedanke des Schöpfers sein Echo bei der , Kreatur.' —

Die Vorstellung, mit welcher dieses merkwürdige Gebet sich in erster Linie beschäftigt, ist die der zwecksetzenden göttlichen Allmacht. Wie der Schöpfergott Michelangelos schwebt sie über der Natur schaffend,

---

in der Natur vieles ein Geheimnis und ist dennoch eine Gottesoffenbarung. Dies wird der Reihe nach am Kosmos und am Menschen durchgenommen. Vgl. besonders *(astriferos circulos* etc.*) diversa ministeriorum suorum sortitos officia conspiciens .. Jam vero cum in terras mente convertor, quae occultarum virtute causarum etc... dum famulantis mihi naturae imperitus, usu te tantum meae utilitatis intelligo ... cui sensum naturae oblectantis impertias.* Also nicht das kausale, nur das finale Verständnis der Welt hat Wert für den Glauben. Aber was *Hil.* zum christlichen Heilsglauben nur in Analogie stellt, das hängt nach unserem Traktat innerlich mit diesem zusammen. Wie? Dies ist eben das theologische Problem, welches dieser Traktat aufgiebt.

sichtend, segnend, bis sie dem Menschen den göttlichen Funken, die unsterbliche Vernunft geschenkt und der Natur damit das Auge und den Mund gegeben hat. Das Gebet erinnert sich daran, dass die Thatsache dieses Weltschöpfers die natürliche Grundlage der Religion und religiösen Übung ist, wie auch alles sittlichen Handelns. Die Religion scheint mithin auf eine natürliche Theologie gegründet zu sein, und die christlichen Sätze nur ein verbrämender Schmuck dazu. Aber jedenfalls wird beides nicht als zweierlei empfunden; der Rahmen des christlichen Verhältnisses von Seele und Gott oder Christus, und des natürlichen Verhältnisses der Welt zum Schöpfer und Erhalter will zusammenfallen (104,8—12), aber nicht infolge einer oberflächlichen, rhetorischen Inkonsequenz, welche mit den christlichen Formeln ein Spiel triebe, vielmehr werden die christlichen Formeln im vollen Ernst so verstanden, dass ihr wahrer Gehalt sich mit dem der echten „natürlichen Theologie" decken muss (s. den ersten Teil des tr., bis 104,8). Der Zusammenhang der ersten Sätze in der *benedictio* liegt gerade darin, dass die Einzigkeit Christi als Mittlers sich ableitet aus der Einheit Gottes, und zwar (s. 103,8 ff.: *sic in te — ut*) aus der natürlichen Einheit und kosmischen Einheitsstellung Gottes. Für die Einzigkeit der Mittlerstellung Christi kann (s. 103,6 ff.: 103,9 ff. und wieder, durch *enim* als gleichbedeutend gekennzeichnet, 103, 18 ff.) das trinitarische Dogma eingesetzt werden. Auch dieses fliesst aus dem kosmischen Begriffe Gottes (s. 103,16: *cum* und 20: *quia*), dem Monotheismus überhaupt, oder ist nur ein Ausdruck des Glaubens an den Einen Gott. Der Sinn der kirchlichen Trinitätslehre ist für *P.* gar nichts anderes als die göttliche Einheit; jene Lehre ist nicht sowohl ein Geheimnis, sondern ein Symbol für das Geheimnis, welches aber seine passendste Formel in *„unus deus in omnibus"* gefunden hat (104,5); die trinitarische Formel besagt nur noch, dass man in Christus den Einen Gott vollkommen ergriffen habe und stets neu ergreifen könne, und nur in Christus; aber sie bringt es zum Ausdruck, indem sie die wesentliche Einheit Gottes betont: mit dieser ist die Vollkommenheit der Gottesoffenbarung und deren Einzigkeit in Christus gegeben; mit mehreren, gleichwertigen Offenbarungsträgern könnte ja die Gottheit nicht gleich absolut verbunden sein. Entscheidend also für den Zusammenhang der Trias von Gedanken in den Eingangsperioden unseres Traktates ist das Verständnis der Trinitätslehre. Das Verhältnis der Personen in der Trinität wird nicht als ein objektiver Thatbestand festgestellt, keine Spekulation wird versucht; auf dem subjektiven Boden (103, 7 f. 19 f.) des gläubigen Ge-

mütes wird die Einheit gegründet, der einheitliche Akt des Glaubens kann ja nur mit Einem Objekte zu thun haben; Christus wird nicht als eine metaphysische Sondergrösse gegen den Vater gestellt; er ist für das gläubige Denken Gott selbst, Gott, sofern er offenbar wird (103,7). Diese Trinitätslehre oder besser — denn es ist keine spekulative Lehre im Sinn der philosophischen Theologie — dieser Trinitätsglaube konnte, ja musste sich unter den Zeitumständen an den massivsten Ausdruck der nicänischen Theologie anklammern; und doch liegt ihm ein Interesse an der Logoslehre ganz ferne. Dagegen schliesst er in unserem Traktate ein enges Bündnis mit den Grundgedanken eines aus der Naturbetrachtung geschöpften Gottesbegriffes, also doch mit einem Stücke philosophischer Weltansicht? Es ist freilich nicht schwer, den philosophischen Einschlag hier aufzuzeigen, auch stoische und epikureische Physik im einzelnen nachzuweisen. Und doch wäre nichts verfehlter, als *P.* die Absicht einer natürlichen Theologie beizulegen. Seine Sätze, die vom Pantheismus wieder zu etwas, das an Dualismus streift, hin und hergehen, müssten der unfertigen Inkonsequenz geziehen werden; und vollends müsste man beklagen, dass er die Erlösung und den Weltlauf in einen, doch nicht durchgedachten, Zusammenhang stelle (103, 9 f.: *venientibus — revertentibus* vgl, 78, 25; 104, 8 ff.: *process. tota procuratio* etc., vgl. can. 8 mit can. 25), welcher die positiv christlichen Gedanken zu verschlingen droht, ohne doch die Geschlossenheit eines religions-philosophischen Systems zu erreichen. Denn ein solches darzustellen wird bei *P.* niemals gelingen; der Versuch würde schon an einer einzigen Stelle, wie 103, 10—15 gründlich scheitern und wird durch das Geständnis der Schwachheit unserer Erkenntnis und die daraus fliessende Beschränkung der strengen Glaubensaussagen auf den Satz von der Einheit Gottes verurteilt. Glaubenssatz ist für *P.* nur, was Gegenstand des „*credere*“ im höchsten Sinne sein kann, also nur Gott, und je nach dem Gesichtspunkt, unter welchem Gott genannt wird, Gott als in Christo offenbar = Gott als der Eine im Vater und Sohn, oder aber Gott als die Macht über der Welt, und hier wieder als der Eine, als die Eine „Macht“, an welche der fromme Sinn sich hält, wenn er die Welt und den Menschen in der Welt beurteilt, sei es nun als die eine Ursache oder als die eine Zwecksetzung. Keine Naturschwärmerei, noch weniger eine kosmologische Konstruktion dient dem *P.* zur Leiter, auf welcher das Gefühl oder der Verstand zur Gottesidee aufstiege; das hiesse den Traktat und die ganze Theologie des Mannes gründlich missverstehen, sondern die irgendwoher genommenen Sätze der Kosmologie werden nur verwendet,

um den einen und höchsten Gedanken des Glaubens („*deus*“ 103,16 bzw. „*unus deus in omnibus*“ 104, 5) zu variieren und zu veranschaulichen. Was von Wissenschaft, Philosophie, Kosmologie in solchen Sätzen steckt, ist religiös nebensächlich, ja wertlos (s. 75, 9 ff.: *ut, cum unus esset in totis unum in se volens hominem, aliud genus perfecti operis scrutator eius habere non posset, nisi ut unum eum deum crederet, quem omnipotentem in se quod est et quod dicitur inveniret),* es dient als Mittel, ebenso wie *P.* sich der dogmatischen Leistungen der Kirche bedient, um den einen Gedanken, von welchem der Glaube lebt, darzustellen. So bietet der Zusammenhang von Offenbarungsinhalt und Welterkennen bei *P.* gar kein Problem; denn er ist gegeben in dem Medium des persönlichen Glaubens, d. h. Bezogenseins auf das Eine, Ewige (vgl. u. zu 3, 7).

Um so mehr sind wir veranlasst, für die besondere Ausführung des Einen Grundgedankens, für die verschiedene Spiegelung, in welcher er sich zeigt, nach Gründen zu fragen. Die Hypothese, dass den *P.* im stillen der Manichäismus beschäftige, lässt sich zur Gewissheit erheben. Warum wird Gott so geflissentlich in Beziehung zur Schöpfung gesetzt? Warum hat der pantheistisch eingekleidete Gedanke, dass Gott das Universum trägt und durchdringt, dass er der Ort für alles Seiende und alles Geschehen ist, so starken Ton? Man vergleiche can. 8, und dazu die Sätze der Manichäer, z. B. in den *Acta Archelai (ed. Routh)* S. 76 f.: *dua loca . . ., unum bonum, et alium qui extra eum est, ut in his spatium habens posset in se suscipere creaturam mundi*: *Mani* bestreitet dort . . . *omnia Deum replere et nullum esse extra eum locum,* er fragt: *ubi terra? ubi caelum?* etc. *ubi Potestas? ubi Principes? ubi tenebrae exteriores? quis est qui horum posuit fundamenta et ubi?* — Ferner wird bei *P.* (wie in *tract. V)* mit Energie die Selbständigkeit gewisser Naturkräfte und Elemente in ihrer scheinbar schöpferischen Produktionsfähigkeit angefochten (104,15 f. 18 f.), die *omnipotentia* dem gegenüber unermüdlich gepriesen (103,3. 105,6. 12. vgl. 62,11. 66,20). Der Gegensatz gegen die Theorie von der durch die Finsternis veranlassten und ermöglichten Schöpfung, sowie von der höheren Natur der Sonne und des Mondes, welche der Welt gegenüber allerdings etwas wie Gottheiten vorstellen, war dabei bestimmend. Der Traktat lässt sodann den Schöpfer zweckmässig verfahren, erklärt die vorkommenden Unvollkommenheiten als Mittel, die Herrlichkeit Gottes auf den höheren Stufen um so glänzender zu zeigen, und findet im Menschen als Ebenbild Gottes den Schlussstein des Ganzen: die Mani-

chäer heben mit Lust das Dunkle und Unvollkommene der Welt hervor und erkennen im Menschen das Erzeugnis der Finsternis und das Ebenbild der Dämonen (*Act. Arch.* 76. 78). — In allen diesen Punkten ist die Waffe *P.*'s nicht die vom Prolog der Canones verpönte Dialektik, oder doch eine auch in der Gebetsform mögliche Anspielung auf Schlüsse, die aus der Welt- und Naturerklärung auf den Urheber erst zu ziehen wären; er stellt bloss die aus dem Begriffe „*deus*" folgenden Glaubensgedanken über das Werden und Sein, über Wesen und Zweck des Seienden heraus.

Aber auch der erste Teil des Traktates erinnert an Gegensätze, mit denen sich das Denken des Redenden beschäftigt, auch in den Stücken, die aus den spezifisch christlichen Formeln gebildet oder um sie gruppiert sind. Dass zweimal die Trinitätslehre auf eine Einheitslehre gedeutet ist, kann wenigstens auf den Manichäismus bezug haben (vgl. can. 1 und die Erläuterung dazu). Dann: das Einzigartige der Stellung Christi ist nicht sowohl dem Heidentum oder Judentum entgegengehalten, als gewissen Elementen, bei denen es sich fragt, ob sie zu der *disposita in deum ecclesia* noch gehören (103, 4); man erinnere sich an can. 14 bis 16 (und die Noten dazu); die Häretiker liessen den *Mani* und andere der Offenbarung in Christus an die Seite treten. Endlich bietet auch das einzig noch übrige unscheinbare Stück in der *Benedictio* eine Seite dar, welcher sich ein Bezug auf manichäisches Missverständnis abgewinnen lässt; der Satz (103, 11 f.) *quamvis ex diversis vocationum viis in tabernaculum tuum tenderent,* legt den Finger darauf, dass im Christentum die Verschiedenheit der Lebenswege, auf welchen die Berufung den einzelnen treffe, nicht übersehen und mit einem Strich aus der Rechnung ausgeschieden sei, dass sich demnach wohl auch das christliche Leben verschieden für den einzelnen gestalten möge; deswegen heisst die *gratia multiformis* (103,3). Man mag einwenden, damit wäre in Z. 11—13 die Reinheit des Gegensatzes gestört, sofern die These über die Einzigartigkeit Christi einem anderen Gedanken entgegentrete als dem der Manigfaltigkeit der Lebensführung. Es ist aber dem Stile *P.*'s ganz entsprechend, auf Kosten der Logik prägnant zu sein. Und die gegebene Deutung von Z. 11 f. nötigt sich auf, wenn man den konstanten Gebrauch der darin und in Z. 3 *(multiformis)* benützten Begriffe bei *P.* vergleicht: s. 36,12 f. (und den Zusammenhang mit dem Vorangehenden) und 58,11 ff. Nach manichäischer Forderung gehört es zum Wesen der Erlösten, sich gänzlich aus ihren natürlichen, häuslichen, besonders ehelichen Verbindungen in der Welt herauszuziehen. *P.* streift

hier also, was er in can. 56 ff. im einzelnen namhaft macht. — Was der in diesem Gebet versteckten Polemik gegen häretische Neigungen die eigentümliche Farbe verleiht, ist die Art, wie das spezifisch-christliche Dogma dafür fruchtbar gemacht wird durch jene Kombination mit einer gewissen natürlichen Theologie, einer Lehre von göttlicher Kraftwirkung und Zwecksetzung. Das Band der Kombination, das Medium, liegt aber höher, als die Sätze und Methode des vulgär kirchlichen Dogmas, ebenso sehr aber höher als die Denkweise einer kosmologischen Konstruktion des Gottesbegriffes. Von diesem höheren Standpunkte aus, welcher nichts anderes ist als die *spiritalis et innocua fides Christiana* (s. o. S. 69), von solchem Monismus des Glaubens aus, welcher aber die historischen Elemente ebensowie die ethischen (s. bes. die Canones) nicht aus- sondern einschloss, wurde die dualistische, gnostische Religion besser, nämlich mit religiös-ethischen Grundsätzen widerlegt, besser als mit philosophischen Theorien, neben welchen die christliche Formel noch als etwas Besonderes herging.

Wieder findet man sich in der Luft derselben Ketzerbestreitung im achten Traktat, dem *tractatus psalmi tertii*. Dies ist um so leichter zu zeigen, als der Grundgedanke der Rede und der Gedankengang, wenigstens für das uns erhaltene Bruchstück, ziemlich einfach daliegt.

, Voran steht die bei *P.* beliebte und schon aus tract. V bekannte , Einleitung, welche den Zweck hat, die Methode zu rechtfertigen und zu , empfehlen, nach welcher der eben verlesene Text der Schrift den Zu- , hörern angeeignet werden soll (86,4—87,15). Diesmal ist es der Titel , des Psalms, welcher auf künstliche Weise zur Grundlage eines theo- , logischen Satzes werden muss, und daneben, oder in Kombination damit, , die Stelle des Psalmes in der Reihe der Psalmen. — Der , Titel enthalte zunächst eine trockene geschichtliche Zeitbestimmung —

Zum lat. Text.

86, 5: *cur*: die Aenderung in *cum* liegt auf der Hand; vgl. 88, 8—7 1 *rerum causae carnalium (perscrutandae)*, vgl. *Hilar. de trin.* X,33 *(Mohr)*. — 8: *operis* pleonastisch, *inv. op.* = *inveniendi* (vgl. *index verb.* zu „*gerundii exempla*"). — 10 f.: *credenti*: nicht bloss die Zuversicht des Suchenden, sondern die Methode des Suchens, nämlich *per fidem*, nicht *per speciem* (Z. 11), bezeichnend. Zwischen *credere* und der Glaubenserkenntnis einerseits und dem tieferen Schriftverständnis, der Gnosis andererseits ist kein Unterschied, nicht einmal ein Stufenunterschied, s. 13,22 14,4; vgl *eruditio fidei* 48,1 = *eruditio credendi* 4,10; besonders an

, als der h. David vom Angesichte seines Sohnes Absalom geflohen sei —;
, uns aber, die wir von himmlischen Dingen reden, dürfe nicht die irdische
, Geschichte interessieren; forschend solle der Geist den Weg in den ver-
, borgenen Sinn finden und dann durch Finden (des Sinnes) belohnt wer-
, den: dem Glauben sei das Suchen geboten, das Finden verheissen. So
, müsse man denn die Ereignisse der Erscheinungswelt mit Glaubensaugen
, auffassen, und hinter das sinnenfällige Geschehen durch das übersinn-
, liche Denken tiefer zu dringen suchen. Ist doch alles früher Geschehene,
, was die Schrift berichtet, ein Typus auf uns und uns gegeben, damit
, solch' (auslegendes) redliches Bemühen durch Verständnis des Gesetzes
, Erleuchtung bringe für diejenigen, welche zuvor die Unwissenheit mit
, Finsternis umnebelt hatte. Es ergehe also an uns die dauernde For-
, derung, auch im Verstehen der Schrift den „inneren Menschen" wachsam
, zu erhalten gegenüber dem äusseren, der mit ihm verbunden ist — der
, äussere Mensch ist der Zeit und Veränderung unterworfen, vergänglich,

---

letztgenannter Stelle ist deutlich, dass *intellegere* nur die andere Seite dessen ist, was nach der Gefühls- und Willensseite vorzugsweise *credere* heisst, daher 87,8 und 12 ff. diese theoretische Funktion der Frömmigkeit mit den einfachsten praktischen Funktionen, der sittlichen Selbsterkenntnis und dem Entschluss anderer Lebensgestaltung, zusammengenommen ist. — 14. *opus laboris* = die Exegese, ist ganz passendes Subjekt; die Konjektur *illuminetur* (Schepss p. XXVI) ist überflüssig. — 87, 2 ff. II. Cor. 4, 16 ist nachzutragen; im Text ist jedenfalls eine Lücke. Ex. 12, 4 ist hier nicht beizuziehen; der *qui iunctus est* müsste in unserem Zusammenhang (*qui si* etc.) das Gegenteil von dem bedeuten, was er sonst (80,14) für *P.* bedeutet. Zu ergänzen ist also nach *excubias* etwa in *novo homine contra veterem*, oder zu lesen: *agere ergo novum hominem contra veterem oportet excubias qui iunctus est;* würde man *cui* lesen, st. *qui*, so wäre Ex. 12, 4 für die Phrase teilweise wenigstens gerettet. — 10 ff.: Diese Zeilen tragen unleugbar die Farbe persönlicher Bemerkungen. Aus 15 ff. mit der neuen Anrede an die *fratres* bekommt man den Eindruck, das Vorangehende sei an gewisse Tadler gerichtet, wenigstens im Gedanken an solche gesagt. Es sind Leute, welche dem *P.* und Seinesgleichen es verübeln oder missdeuten, dass sie sich ganz dem Bibelstudium gewidmet haben, Missgünstige, welche ihnen ihren Erfolg oder ihre Bemühung in dieser Hinsicht bestreiten möchten (*quantum meriti*), welche sie der Eitelkeit bezichtigen und nicht sehen, dass wahre Glaubenserkenntnis zu tiefer und demütigender Selbsterkenntnis führt, freilich auch zu dem Freimut, seine Lebensansicht und den Entschluss, der daraus folgt, allen Anfechtungen und selbst etwaigen Autoritäten gegenüber gewissenshalber aufrecht zu erhalten. — *repudiare* und *elegere* darf hier nicht wohl auf die Auswahl in der Schriftdeutung eingeschränkt werden; zwar in 48,15 und 56,2 ist es von Annahme oder Ablehnung religiöser Schriften gebraucht, dagegen an den zahlreichen übrigen Stellen vom Prinzip des Lebens, und z. t. (s. 12,22) gerade in einem Zusammenhange, wo von

, (fühlt sich daher auch in der Schrift von dem Zeitlichen, Geschichtlichen
, angezogen), der innere Mensch steht über dem zerstörenden Einflusse
, der Zeit —; nicht was ins Auge fällt, sondern was einen geistigen
, Sinn hat, soll imponieren, indem man sich nach dem Grundsatze der
, Apostel (Ro. 7, 14. II Petr. 1, 20) um eine geistige Auslegung unermüd-
, lich bemühe, (wobei wir eben unsere eigene sinnliche Natur selbst über-
, winden und stets überwinden müssen, nach Ro. 7,14). — Daraus fliesse
, für den Redenden und Seinesgleichen die Berechtigung, seine
, ganze Zeit dem Schriftstudium zu widmen, daraus die hiebei angewen-
, dete Aufmerksamkeit — sofern in dieser Hinsicht ein Verdienst vorliege —,
, daraus die (keineswegs fehlende) Selbsterkenntnis, daraus allerdings
, auch die selbstbewusste Sicherheit ihrer erklärten Absicht, allem Sinn-
, lichen den Rücken zu wenden und das Geistliche allein zu erwählen,
, alle Verstandesschärfe auf die Erkenntnis der Wahrheit zu richten,
, die himmlichen Gebote aus dem Buchstaben herauszulesen, auf das Heil
, der Seele, solange noch Zeit ist, Bedacht zu nehmen.

, So habe denn auch er, der Redende, der sich mit neuer Anrede
, jetzt an die Brüder wendet, in die Absicht des gelesenen Textes tiefer
, einzudringen gesucht und dabei entdeckt, dass die Reihenfolge der

---

der Methode des Schriftverständnisses gehandelt wird. Nimmt man noch hinzu, dass der Plural beim Subjekt des Abschnittes Z. 10—15 gegenüber dem Singular der Fortsetzung nicht blosse Redeform sein kann, so hat man vollständig die Lage der Dinge, wie sie der Bericht an Damasus 35,1—9 schildert. Der Traktat ist damit zeitlich annähernd bestimmt, s. u. — Zu 87, 12 *fiducia* vgl. insbesondere 35, 8: *conscientia confidebamus;* zu *agnitio* vgl. 67, 19. — 14. *secreta:* nicht im Sinne einer Geheimlehre. — 18 f.: kaum ist nötig zu bemerken, dass *nativitatem — formatam* nicht Natürliches und Uebernatürliches auseinandersetzen will. — Die Ausdrücke, in welchen *P.* von der angeborenen Unschuld spricht, zeigen (ebenso wie dann 88,10 ff.), wie wenig ihm eine verständig-psychologische Ansicht von der sittlichen Entwicklung und auch von der Genesis der Sünde fremd ist (vgl. nachher oben.) Formell mag verglichen werden *Hilar. tr. in CXVIII psalm. III, 5: si quis existimet sibi in sacramento baptismi perfectam illam innocentiae et coelesti vita dignam redditam puritatem . . .* 88, 2: *abiit.:* beweist die ursprüngliche Rechtbeschaffenheit. — 3. *invidiae:* sc. *diaboli* (cfr. 55,2): Diese Vorstellung aber uneigentlich zu nehmen, wie 84,1—3, vgl. hier *incorporatum.* — 5. Das Komma ist nach *docet* zu setzen. — 7 *legentis:* man ist nicht genötigt, dies vom Vorlesen zu verstehen und, der sonstigen kirchlichen Sitte entgegen, Schriftlesung und Predigt derselben Person zuzuteilen. — 8. *cum:* ich möchte *cur* vorschlagen, vgl. 86, 5. — 10—18: zwei Bilder sind vermischt: das Reifen der Frucht und die Folge von Sturm und Stille, beides soll veranschaulichen, warum die Sünden mit Vorliebe als Jugendsünden charakterisiert werden können, die

, Psalmen ihre besondere Bedeutung habe, dass, was der heilige Geist
, in die Feder gab, nicht planlos niedergelegt worden sei. Zuerst wolle
, der Profet den Naturzustand des Menschen, wie er durch naive Unschuld
, und Reinheit charakterisiert ist, darstellen als einen Zustand, welcher,
, wenn festgehalten, dem der Seligen ähnlich sein müsste; daher er im
, ersten Psalm so anhebe: „Selig der Mann" u. s. w., welcher „nicht
, abgewichen ist" u. s. w. Im zweiten Psalm, heisst es weiter, drückt
, der Profet die Angst vor dem Gifte des Argen aus, das in Fleisch und
, Blut eingegangen ist, wenn er von den „tobenden Völkern" u. s. w.
, redet; und hier, im dritten Psalm, zeigt er den Hass des Sohnes
, gegen den Vater, um zu veranschaulichen, dass, was uns verfolge, von
, uns selbst ausgehe (die Kinder unseres eigenen Ich seien). —
, Ferner, fährt er fort, hat noch ein anderes mich beim Lesen innerlich
, bewegt und hat meinen suchenden Geist mit einer Frage aufgehalten,
, nämlich dass der Psalmsänger etwas in den Anfang des Psalters gestellt
, hat, was doch geschichtlich erst ein Erlebnis seiner letzten Regierungs-

---

Jugend ist die Zeit, wo sie ansetzen, das Alter bringt die reife Erkenntnis und Reue; Subjekt kann nur etwas sein, wie Handlungen. Früchte u. ä.; (entweder liest man *peccata* st. *peccatis*, oder) man ergänze aus und vor *iactata* ein „*acta*", das zwischen *ignorantiae* und *iact.* leicht ausgefallen sein kann; *peccatis* lässt sich appositionell nehmen (die Konjektur „*peccati*" also unnötig); *forma* ist bei *P.* immer die Erscheinung oder Erscheinungsweise (s. *index*); vielleicht ist auch an die gerühmte jugendliche Schönheit und Sinnlichkeit Absaloms zu denken; zu *ignor.* und *scient.* vgl. can. 23. Zur ganzen Stelle vgl. *Firm. Matern. libr. math.*, B. I am Schluss: *omnis . . . nativitas, si mollis fuerit, fructum dabit, licet praecocem: sed mox quidem, adulti temporis spatio, mitiorem.* — *B. Kübler*, deutsch. L. Z. 1889, 809 ff., vermutet: *formae vel aetatis initia* (oder *prima*) *ignorantiae iactata turbinibus, peccatis acerba sunt.* — 12. *scientiae*: *Genit. subject.* cfr. 86, 14. — 23. *hinc* zeitlich. — 88, 23 bis 89, 3: Die Geschichte des Sündenfalles schwebt vor: *prima illecebra* vgl. Gen. 3, 1; *apparent. malum* s. Gen. 3, 6; *inimico* vgl. 88, 3 (*invidiae*), dem Satan; dieser aber nur bildlich, da ja sonst die Tendenz des Traktates, alle Schuld von aussen in uns hinein zu verlegen, wieder vereitelt wäre; der *inimicus*, der uns zu schaffen macht, kommt aus uns selbst; Absalom ist nicht etwa auf den *diabolus* zu deuten, als auf den „*filius perditionis*"; dieser *fil. perd.* ist vielmehr nach II. Thess. 2, 3 identisch mit „*homo*" (*perditionis* oder *peccati*) und bedeutet den Höhepunkt der Erscheinung der Sünde im Menschen. Dies ist der Sinn *P.*'s, ebenso hat ja can. 2. die Beziehung des *fil. perd.* auf die personifizierten Mächte der Finsterniss abgelehnt. Bei *idest* findet hier dieselbe Inversion statt wie 81, 4. 5. 96, 23. can. 28. — 3 f. *concupiscentiae culpa* vgl. die Tendenz von can. 23 f., (auch can. 34 ff.). — Zu der exegetischen Methode *P.*'s in diesem Traktat lassen sich genaue Parallelen aus anderen Autoren leicht

, zeit gewesen ist. Ich glaube, er hat sich mit seinem Offenbarungswort , an den Gang des menschlichen Lebens angeschlossen und die , natürliche Entwicklung des im „weltlichen Wesen" bestehenden Bösen , zeichnen wollen. Die Handlungen der in Sinnlichkeit oder Jugend begrün- , detenUnwissenheit sind unter den Stürmen der Sünden wachsende unzei- , tige Früchte, welche durch die Ruhe des höheren Alters unter dem bes- , sernden Einfluss der Erkenntnis mürbe werden. Deswegen bittet David , anderswo gerade um Vergebung der Jugendsünden, als Handlungen der , Unwissenheit, und Paulus, wenn er uns auf die Freiheit von der Sünden- , knechtschaft hinweisen will, betrachtet die Sünde als Trägerin einer Frucht, , deren man sich hernach schäme. (Beide also bringen die Sünde in , Zusammenhang mit dem Zeitunterschied und den Stufen in der Lebens- , entwicklung) — Die Hauptsache aber ist, wir werden durch den Psalm , (den dritten) an die Thatsache erinnert, dass die uns anfechtende Sünde , unsere eigene Schuld, unser eigenes Erzeugnis ist. Dass dies in , unserem Psalm angedeutet sein soll, darauf weist nicht bloss die oben , im allgemeinen bestimmte Stellung desselben in der Psalmenreihe hin, , sondern darauf werden wir noch besonders aufmerksam gemacht durch , die Übereinstimmung der Stelle des Psalmes in der Reihe mit der Stelle , Absaloms in der Zahl der Söhne Davids. Absaloms Benehmen und sein , Verwandtschaftsverhältnis zu David muss daher noch einmal erwogen , werden, und da ja alles auf uns zu deuten ist, so ergiebt sich (wie , gesagt) als Lehre des Psalms im allgemeinen, dass die Kinder unseres , eigenen Ich als die feindlichen Mächte gegen uns auftreten. Die erste

---

beibringen. Für den Gedanken und Ausdruck von 86, 3 ff. verweise ich noch auf Hilar. in psalm. CXXXIV, 1. — Auf den *ordo psalmorum* wird auch Hilarius aufmerksam, s. prolog. 7 ff., freilich er denkt sich die Reihenfolge durch die LXX und nach zahlenmystischen Gesichtspunkten hergestellt. Ebenso achtet Hilarius auf den *titulus* (s. prolog. 17–22; vergl. in psalm. IX, 2), freilich nur, um eine allegorische Theorie über *„psalmus"* und *„canticum"* zu versuchen. — *Philaster*, de haer. c. 130, erwähnt Theologen, welche sich an der *inaequalitas* des Psalters stossen, d. h. *ut quae novissima prima et quae prima novissima esse posita pervident* und exemplifiziert gerade auf den dritten Psalm. Die Lösung, welche er bringt (neben einer literargeschichtlichen eine auf Ebr. 13, 8 fussende, messianisch-deutende), hat mit dem Gebrauche, welchen *P.* von der Schwierigkeit macht (88, 6 ff., nichts gemein. — *Gregor. Nyss.* in psalm. c. XI, findet auch, dass die Reihenfolge der Psalmen nicht die durch den historischen Inhalt geforderte sei. Er nähert sich der Methode *P.*'s schon viel mehr. Der Geist, welcher alles auf seinen Endzweck, unsere Erziehung, einrichte, um uns (wie der Bildhauer die Statue) allmählich aus dem Groben herauszubilden, reihe die Psalmen in der

‚äussere Lockung giebt dann der Schuld nur noch Nahrung und das ‚Übel der verführerischen Erscheinung bietet dem Feinde eben nur den ‚Anlass (zum Angriff), und der Anstoss des Willens ist es, der dann ‚vollends auf die schiefe Bahn der verbotenen That drängt und „den ‚Menschen-" oder „den Sohn des Verderbens" zur Erscheinung bringt. ‚Das erste liegt immer in der Schuld der Begierde, das zweite besteht ‚in dem Beitritt des (freien) Willens, das dritte ist dann die Ausführung ‚der begehrten Handlung.' —

Die positiven Glaubens- und Lebensregeln, welche im weiteren Verlaufe aus dem Text abgeleitet wurden, sind uns nicht mehr erhalten. Die Komposition des Traktates erhält etwas Unklares durch die zweite Ausnützung des Psalmtitels, genauer: der Disharmonie zwischen dem Ort des Psalms in der Psalmenliteratur und dem Ort seines im Titel skizzierten geschichtlichen Hintergrundes innerhalb des Lebens des David; diese Erörterung und der fast rationalistisch lautende Satz, dass die Jugendzeit zu (gewissen) Sünden mehr veranlagt sei als das gesetzte Alter, schiebt sich wie eine Episode (88,6—18) zwischen die Glieder des Hauptgedankens. Der Hauptsache nach hat es *P.* mit dem Satze zu thun, dass die Sünde ihre Quelle im Menschen, und nirgend sonst habe, dass alles Äussere, alles ausserhalb des menschlichen Ich als eines freien Willens Gelegene höchstens Anlass, nie Ursache des Bösen für uns sei. Und hier treten wieder die vom fünften Traktate her bekannten Irrtümer als die notwendige Voraussetzung ein, ohne die man *P.*'s Exegese, auch für erbauliche Zwecke, für sehr künstlich und psychologisch unverständlich erklären wird. Nach manichäischer Doktrin ist der Satan und das in der Aussenwelt von ihm gesetzte Böse schuld an den Sünden der Menschen. Es genüge, hier auf ein gerade für den Wortlaut unseres Traktates wertvolles Stück der *Acta Archelai* (a. a. O. S. 74) zu verweisen, wo *Mani* fordert: *malorum nostrorum causam accipere Satanam, in ipsum etenim rejiciendum, quod omnia hujuscemodi mala ab ipso generentur.* Von den Canones sind 2—7. 22 f. 26—29 und dann

---

Ordnung auf, in welcher sie für diesen Zweck als Werkzeuge dienen; auf die Zeit, in welcher die Werkzeuge selbst hergestellt worden sind, komme es ja nicht an; so diene der erste Psalm dazu, uns aus dem Zusammenhang mit dem Bösen loszureissen, der zweite zeige, dass wir Christus anhängen sollen, der dritte veranschauliche die von dem Feind drohende Versuchung, welche nämlich von innen her kommt, indem wir die πατέρες τοῦ κακοῦ γεννήματος διὰ τῆς πονηρᾶς ὠδῖνος werden (vgl. P. 88, 5. 23 f.). —

wieder 35—37 beizuziehen. Was in Theologie, Anthropologie, Ethik oder Asketik an Dualismus streift und die Reinheit des Schuldbewusstseins zu trüben geeignet sein könnte, hat *P.* dort beseitigt oder in evangelischem Sinne gedeutet. Im Menschen liegt alle Schuld, und zwar nicht in seiner Naturbeschaffenheit, was wieder auf eine Ursache des Bösen ausserhalb weisen würde, sondern in seiner Freiheit. Auch die *concupiscentia*, nicht erst die (*adiecta*) *voluntas* ist eine Funktion des freien und verantwortlichen Ich und daher Schuld (89, 3 f.). *P.* ist nicht blinder Indeterminist, er verschliesst sich nicht der empirischen Beobachtung natürlicher Zusammenhänge in der Psychologie der Sünde; dafür ist jene Episode (88, 6—18) ein wertvoller Beleg und eine Analogie zu der Einräumung in can. 28, dass *peccandi cupiditas - - ex consuetudine diuturna lex iam dicitur atque natura*; aber in der prinzipiellen Frage ist er unerschütterlich; und der Versuch, den christlichen Standpunkt hier zu erschüttern, war gemacht worden, von den Häretikern auf welche die Canones gemünzt sind. —

Priscillian als Gegner des Manichäismus — dies widerspricht nun allerdings gänzlich der bisherigen Meinung von seiner Theologie. Musste man sich doch auf grund der besten Quellen seine Theologie als ein dualistisch fundiertes System gnostischen Charakters vorstellen, welches mit der phantastischen Lehre *Mani's* nur zu viel Ähnlichkeit hatte (vgl. z. B. *Lübkert de haeresi Priscillianistarum* 1840, § 11). Dieses hergebrachte Urteil wird sich aber auch auf den Priscillian der Traktate zu übertragen suchen und in ihm denselben dualistischen Gnostiker wittern, den seine kirchlichen Gegner uns mit so viel Erfolg gezeichnet haben; dass er der Polemik gegen die Manichäer obgelegen, wird sich gleichwohl nicht mehr leugnen lassen; aber man wird das als Inkonsequenz ansehen und ihn für einen unsystematischen Kopf erklären, welcher sich mehr von dem kirchlichen Nutzen als von der theologischen Folgerichtigkeit leiten liess. Jener Versuch ist so ganz aussichtslos nicht; es gilt genau die Grenze zu zeigen, bis wohin er gelingt, und zu verstehen ebenso, dass eine dualistische Gnosis nicht *P.*'s Meinung sein kann, als warum innerhalb gewisser Grenzen dualistische Vorstellungen und Wendungen Spielraum haben, ja mit Vorliebe gebraucht werden. Ich greife zu dem Ende den siebenten Traktat (*tractatus primi psalmi*) heraus, weil in ihm die Anhaltspunkte zu jener schiefen Beurteilung *P.*'s besonders zahlreich und die scheinbaren Widersprüche auf engeren Raum zusammengedrängt sind. Wird es möglich sein, die Widersprüche in einer höheren Anschauung von *P.*'s Theologie zu vereinigen, so ist ihm damit auch

erst das Recht und die Möglichkeit seiner Ketzerbestreitung gerettet. Denn deren Nerv muss eben in demjenigen liegen, was über die gnostisierenden Elemente hinausragt und ihm die Freiheit giebt, mit diesen so unbefangen umzugehen. Ich versuche zunächst wieder den Wortlaut des Traktates verständlich zu machen.

„Indem der heilige David sich als den Meister in göttlicher Be-
„lehrung einführt und zu dem (durch ihn geoffenbarten) unauflöslichen
„Worte den Grund legt — wobei alles in ihm, wozu er ja erwählt war,
„sich zum Jubel stimmt —, also in den (wohlüberlegten) Sätzen des
„ersten Psalmes fasst er sogleich ein Doppeltes zusammen: er zeigt die
„(geistige) Herrlichkeit der göttlichen Natur und er giebt die allge-
„mein giltige Lebensregel, wenn er sagt: Wohl dem Manne u. s. w.
„(Ps. 1, 1). Natürlicherweise hat dieser Psalm als der erste und als Vor-
„aussetzung aller (so zu sagen als die Überschrift über das ganze Buch)
„keinen Titel als Überschrift. Dieser Umstand hat zugleich seinen tieferen
„Sinn: wer die grundlegenden Wahrheiten (in Ps. 1) kennt und von dem
„hier Verpönten sich ferne hält, an den hat die Sünde keinen Besitztitel;
„so steht es auch geschrieben: „Wer ruft den, welcher sich selbst den
„Beruf gegeben hat?“ und anderswo: „dem Gerechten ist kein Gesetz
„gegeben.“ Diese erhabene Stellung räumt der Profetenmund nun freilich
„nur Gott ein, nur Gott ist dessen fähig; doch will er auch uns zu-
„sprechen, so unserem Gott-Christus zu dienen, dass, nachdem (in der

---

Zum lat. Text.

82, 3: *magisterium — instituens*: ähnlich oft bei *Cyprian* (z. B. *de cath. eccl. unitate* 19: *magisteria humanae institutionis inducunt*). — 4. *indissolubil. verbi*: vgl. Hilar. de trin. VII, 24: *indissolubilis Dei sermo — fundamentum* kann man material nehmen (ps. 1, 1), *instituens* formal. — 5. *exultat.*: Die oben gegebene Konstruktion (anstatt der von *Schepss* im *index* zu „*exultare*“ angedeuteten) liegt sehr nahe, da der erste Psalm keinerlei Jubel über den göttlichen Beruf Davids enthält. Zu dem Gedanken, dass D. zum *exultare electus* war, vgl. *Ambros.* in psalm 1. praef. 6: *David principaliter a Deo ad hoc munus electus est* (nämlich durch *canticum* Gott zu loben und zu versöhnen und das Lied wie Himmelsthau auf den Glauben der Menschen fallen zu lassen), vgl. *Hilarius*, hymn. 1 (ed. *Gamurrini* S. 28): *Felix propheta David primus organi in carne Christum hymnis mundo nuntians.* „*exultat*“ wird also das heilige Pathos bedeuten, wie es in dem Jubelruf „*beatus* etc.“ zum Ausbruch kommt. — 6. *div. naturae*: vgl. *Hilar.* de trin. IX, 31: *beatae atque absolutae divinitatis nobis gloriam pandens*, dort von Gottes transszendentem Wesen, hier aber von der uns innewohnenden göttlichen Natur. — 12. *titulus*: anstatt *eum* zu *possidentis* zu ergänzen, möchte auch

, Taufe) das Gewölk der Sünden weggefegt und die Christusnatur , in uns wiederhergestellt ist, das Bewusstsein von der prinzipiellen Be- , deutung Christi und die Anerkennung seines Einwohnens im Menschen , uns treibt, diesem Bewohner eine würdige Stätte zu bereiten, eine , Wohnung, welche nicht unter der Verirrung weltlichen Ehrgeizes un- , sicher wankt, noch von sinnlicher Begierde angegriffen wird, noch unter , dem Streben nach Besitz verwittert, sondern durch den Glanz dauernden , Lebens vergoldet als ein Tempel des Gott - Christus und als wahre , Bundeslade und würdige Stätte des Erlösers sich ausweist, nach Massgabe , von I Cor. 3, 16. 17. Die Erkenntnis und das Bewusstsein solcher , inneren Verbindung mit dem Göttlichen wird zum kräftigsten sitt- , lichen Antrieb; die Scheu vor Übelthaten und die sichere Erwartung , der Strafe für die Sünde ist doch grösser, wenn wir den Richter (des , letzten Tages) als täglichen Zeugen (unseres Thuns) wissen, wenn wir , (durch die Sünde) eben dem gegenüber uns des Todes schuldig machen, , welchen wir als Schöpfer unseres (neuen geistigen) Lebens erkennen. , Letzteres ist der Fall; sind wir ja doch alle der Leib Christi und jedes , ein Glied an diesem Leibe. Denn dass wir zum Heil neugeboren werden, , ist Barmherzigkeit, nicht Natur; während wir in den Fesseln der an- , geborenen Fleischesnatur und in den Banden der aus der Weltlichkeit , fliessenden Untugenden dem Wunsch des Psalmes nicht nachkommen , konnten, haben wir durch die Taufe auf Christus ein für allemal , Christus angezogen und folgen nun ihm, dem Erben des ewigen Lebens,

---

ich lieber *titulis* lesen. — 13. *quid enim* etc.: *Hilgenfeld* denkt (Zeitschr. für w. Th. 1889. S. 384) an ein Citat aus dem Ägyptierevangelium, reine Vermutung und nach 31, 21 ff. ausgeschlossen. Der Zusammenhang mit 14 f. weist auf ein alttestamentl. Citat; denn *profeticus sermo .... adsignet* kann nicht auf Psalm 1 gehen, obwohl das folgende *persuadit* in Psälm 1 seine konkrete Bestätigung findet; von einer ausschliesslichen Stellung Gottes (*deo soli*) sagt Ps. 1 nichts; *profetic. sermo* ist also allgemeiner zu nehmen = das Alte Testament. Für das rätselhafte Citat hat mir Jes. 41, 2 am meisten Wahrscheinlichkeit: hier finden auch das „*deo soli*" und die im Zusammenhang des Traktates liegende Beziehung des „*per se vocitus*" auf „*iustus*" am besten ihre Rechnung. Allerdings heisst die Stelle in der Vulg.: *quis suscitavit ab Oriente justum, vocavit eum ut sequeretur se?* Eine andere Übersetzung muss vorgelegen haben. — 17. *Christi in nos nativitate reparata*: zwei oder drei Gedanken sind hier zusammengeflossen: 1) unsere Natur wird erneuert, wiederhergestellt; 2) Christi Wesen wird, durch die Taufe, in uns (vgl. 78, 3: umgek.: wir *in deum*) hereingeboren, und vielleicht auch 3) Christi Menschwerdung hat diesen Erfolg. Einer dogmatisch präzisen Fixierung ist die Phrase nicht fähig. Dass *nativitas* = angeborene Natur, s. 83, 18. 87, 19. —

, so fest, dass wir nicht wieder von dem Argen, dem wir abgeschworen, , bestrickt, noch dem Herrn, welchem wir uns gläubig ergeben, untreu , erfunden werden.

, Hat man den Ausspruch aus Profetenmund (im Psalm) verstanden, , so muss man sich aufgefordert fühlen, dasjenige in sich mit Willen zu , sein, wozu der Vater uns gemacht, was die Hand des Vaters in uns , angelegt hat, nämlich „Ebenbild und Ähnlichkeit Gottes". (Und , dies geschieht durch Ertöten der Sinnlichkeit.) Das Ebenbild , Gottes geht nicht den einschmeichelnden Lockungen der „Verderbnis" , nach, und alle im Psalm angeführten Gelegenheiten zur Sünde bedeuten , ja gar nichts anderes, als eben diese List der verderbten Sinnlichkeit , und die Werkstätte des befleckten Leibes, wie die Schrift sagt: „der , Leib, welcher der Verderbnis unterworfen ist, beschwert die Seele und , die irdische Leibeshülle lastet auf dem vieldenkenden Geist". Dies , (die Sinnlichkeit) ist zu verstehen unter dem Sirenengesang der Begierde, , unter dem drohenden Zorn, unter den heillosen Versprechungen, unter , den Waffen der Schlange, unter der Schlauheit des Feindes, unter den , Schmeichelreden der Fremden, unter der eigenen Unterwerfung, unter , dem Verderben, worein man rennt, (dies ist zu verstehen überall, wo , die Schrift von Derartigem spricht). Die Sinnlichkeit ist der heikle , Punkt, wo der eroberungslustige Gegner seine Fallen stellt, wo er un- , bemerkt sich einschleicht, sei es, dass er dem Menschen wehe thut und , ihn ängstlich (um das Irdische besorgt) macht, oder dass er ihm schmei- , chelt und ihn in falsche Sicherheit wiegt. So spricht sich denn auch , Paulus aus, wo er zeigen will, was sein eigentlicher Wille wäre und , was sich demselben entgegenstelle; er redet (Ro. 7) von dem „Gesetz , in den Gliedern", und davon, dass „in seinem Fleisch" nichts Gutes , wohne. Auf dasselbe spielt Jesaja (40, 6: *omnis caro*) an; Habakuk

---

18. ***principium*** vgl. 10; der Inhalt von Psalm 1 verhält sich zum Psalter wie Christus zu der religiös-sittlichen Lebensaufgabe der Menschheit. — 19. ***habitatori***: kann ebenso gut zu ***dignum*** wie zu ***praep.*** gehören, s. Arch. f. lat. Lex. III, 317. — 83, 3. ***legis testamentum*** = ***testamenti arca*** s. 102, 10 f. (***quod nos sumus***), s. Jer. 3, 16 und 31, 33. (vgl. ***Hippolyt*** in psalm. 23: ***arca . . . erat ipse Salvator***). — 4. ***dig..um habit***: vgl. I. Reg. 8, 27. — 7. lies ***intellegentes s i scimus***. — 11. ***corpus Christi***: wie? s. 60, 14. — 12. ***membra***: das Verhältnis der Gläubigen untereinander ist hier nebensächlich, das von ***membra*** und ***corpus*** das Wesentliche. — 14. ***mundialis*** vgl. 83, 1. 88, 9 f. ***secularis***: nicht „Welt" sondern „Weltlichkeit" ist das Grundböse. — 15. statt ***vel*** lies (nicht ***velut***, wie ***Schepss*** p. XXVI, sondern) ***semel***, vgl. 7, 13 (***semel baptizati***). 58, 18 (***acceptam semel mandatorum***

, (2, 1) deutet wenigstens an, dass etwas im Menschen gegen ihn (gegen , sein besseres Ich) redet und Jesaja (3, 12) warnt vor denen, welche , uns Glück und (sinnliches) Wohlsein verschaffen wollen. Es gilt, sich , von der Art dieser Verführer zu überzeugen und sich ihrer Untugenden , nicht teilhaftig zu machen; dann gewinnt man mit Sicherheit das , Gottesreich, welches eben „Fleisch und Blut" nicht erwerben können. , In diesem Sinne hat auch Rebekka, welche hier zur Beglaubigung , des wirkenden Geheimnisses (der Bosheit) erwählt war, in ihrem , Schosse den Kampf zweier Völker erlebt, und dann zuerst unter Schmerzen , den Esau geboren als denjenigen, welcher sein Erstgeburtsrecht ver- , scherzen sollte, hernach dem Jakob zum Heil das Leben geschenkt, als , demjenigen, welchen Christus zum Erben machen sollte.

, Wenn so die Dinge liegen, so sollen, heisst es endlich, die Zu- , hörer, die teuren Brüder, die als treue Knechte und als Gotteskinder , und Miterben Christi am Zeugnis des Wortes arbeiten, ihre Seelen rein , machen zum Glaubensgehorsam und nicht den Wünschen des unwissenden , Lebens, über welche sie ja nur erröten müssen, sich anpassen, um der , Sünde Sold zu nehmen, sondern auf den vom Psalmisten gepriesenen Weg , eingehen und im Gesetz des Herrn wandeln, um wie ein an Wasserbächen , gepflanzter Baum, von den Quellen der Gotteworte getränkt, vollkräftige , Triebe lebendigen Verständnisses anzusetzen und bleibende Früchte eines , rechtschaffenen Lebens zu zeitigen, welche nicht die Zeit der Lust in , dieser vergänglichen Leibeshülle hervorgebracht, sondern welche die be- , fruchtende Belehrung des göttlichen Wortes in's Leben gerufen hat, so

---

fidem). — 16. *sequamur*: also will *misericordiae* in 12 f. nicht einen Gegensatz gegen die ethische Auffassung bilden. — 16 f. *cui* masculinisch, vgl. 13, 15 f. — 21 ff.: *consilium et . . . viae* entspricht *astutia*, *cathedra* entspricht *officina*. 24. *quod corrumpitur*: hier (nach *corruptae* in 23 moralisch, sonst (z. B. 85, 12. 87, 3 f. can. 32) physisch. — 84, 1 ff.: *haec est* etc.: *P.* hat nicht bloss Gen. 3 (s. bes. Gen. 3, 1. 5 zu *pollicitatio* bis *inimici*) sondern alle die alttestamentlichen Situationen (auch aus Psalmen und Propheten) im Auge, wo vom Verhältnis zu Feinden, bes. auch politischen die Rede ist, nach seinem Auslegungsgrundsatz 92, 3 ff. — 5. *dum percutit* etc. vgl. 95, 1 ff. — 18 f. LXX: ἐ ἐπαίρων τὸν ὦμόν. 24 f.: *mysterii operantis* d. h. eben die uns unbemerkt (84, 4) verführende Sinnlichkeit; nach II. Thess. 2, 7. — 25. *in utero suo*: der Zwiespalt hat seinen Ort im Menschen. — 85, 1: *dolore*: *P.* kennt eine Tradition, wornach die Geburt Esaus mit *dolor* verbunden war, die Jakobs nicht. — *primatus* hat Beziehung auf *prima nativitas* 77, 24 vgl. 83, 13. 2. *in salutem* vgl. 83, 12. *renascimur in salutem*. — 4 f. *operantes in testamento legendorum*: vgl Apoc. 1, 2 wo auch *servus* vorangeht, s in 85, 3 *fideles servi*, vgl. Mat 24, 31. Alles weist darauf hin,

, dass wir dann mit nie welkendem Laube, nämlich mit dem ewigen Lichte , der Gottesgebote bedeckt, die Strafen der Sünden weit von uns sein , lassen und die Ruhe der Gerechten geniessen können durch Jesum , Christum. ' —

Worauf die Paränese des Traktates abzielt, ist klar: auf Abwendung vom weltlichen Leben, vor allem (wenn auch nicht allein, s. 83, 1 f.) aber auf jungfräuliches Leben, welches vor vielen Abwegen bewahre, auf völliges Aufgehen in Schriftbetrachtung (85, 8 f.: *ambulate in lege domini* u. s. w.), welche ein ganzes Leben auszufüllen imstande ist und für die praktische Reform des Lebens und für den Eingang zum ewigen Leben fruchtbar werden muss (85, 11—16). Solche Askese wird nicht jedermann zugemutet; die Weitherzigkeit von can. 57 und tract. XI (103, 3. 11) ist nicht vergessen. Die asketische Forderung richtet sich nur an diejenigen, welche sich in den Dienst des Wortes gestellt haben (85, 3 ff.), an den Kreis, der im tract. VIII (87, 10—15) aus der Gemeinde herausgehoben wird. Auf diesen kleineren Kreis ist unser Traktat berechnet; er soll in seinem Entschluss bestärkt werden. Die Art, wie David sich als göttlichen Lehrer einführt, ist als Mittel für diesen Zweck besonders passend gewählt. Die Argumentation, worauf die Paränese fusst, bewegt sich um den Gegensatz der göttlichen Natur (Christusnatur) und der Fleischesnatur (82, 6. 16. 83, 13. 23 ff). Erstere ist zwar nicht unser eigen (82, 14 f. 83, 13), steht aber doch mit uns in solcher Beziehung, dass aus der sittlichen Absolutheit der göttlichen Natur (die in dem Fehlen eines Titels in Psalm 1 symbolisiert ist) für uns ein praktisches Postulat abgeleitet werden kann. Auf das Wie dieser Beziehung kommt nun alles an. Sie beruht auf der Erlösung durch Christus, die für uns in der Taufe wirksam wird, und besteht in dem Einwohnen des Erlösers als des absoluten Heiligkeitsprinzips und der Lebensquelle in dem Menschen (82, 17—83, 11). Dem gegenüber ist der natürlich-sinnliche Zustand des Menschen, wenn auch nicht ohne weiteres vom Argen, so doch stets die schwache Seite, die Seite, wo die Sünde einsetzt und sich festsetzt (83, 23. 84, 3), dasjenige, was dem Menschen zur Fessel wird (83, 13), ja geradezu die Macht, welche dem Höheren im Menschen Widerstand bietet (84, 6—25). Diese sinn-

---

dass es sich um einen besonderen Beruf handelt. — 6. lies *ignorantis*. — 8. *intrantes* allemal von der praktischen Verwertung des Textes, vgl. 67, 12. — 13. *voluptarium tempus*: die für 88, 10 f. gegebene Erklärung findet hier eine Stütze. — 15 f. vgl. Schluss von tract. V. —

liche Natur *(nativitas carnis)* muss der göttlichen weichen, wie Esau dem Jakob (85, 1 f.). — Hier ist doch der Dualismus in wünschenswerter Offenheit gegeben? Ob in dem Urteil über die Ursprünglichkeit der höheren Natur ein Schwanken sich zeigt (indem man bald den Eindruck gewinnt, sie sei durch die Taufe nur wiederhergestellt, bald, sie sei dadurch erst neu in uns eingezogen 82, 17. 83, 12 f.), thut nichts zur Sache. Und die Sache scheint denn doch diese zu sein, dass wir bei *P.* eine Theorie von zwei heterogenen Naturen, aus welcher die asketische Zumutung sich ableitet und alle jene *errores anthropologici* haben, die man längst aus dem Mund seiner Gegner gekannt hat (s. z. B. Lübkert, a. a. O. § 15). So scheint es; dass aber dem nicht so ist, lässt sich ebenso sicher aus dem Traktat beweisen. [1] Eine dualistische Anthropologie, wenn sie folgerichtig ist, muss bei der natürlichen Schöpfung die widergöttlichen Mächte als bestimmend oder doch mitbestimmend denken. Beides ist ebenso gut, wie in tract. V und XI, auch hier ausgeschlossen durch die Anspielung auf Gen. 1, 26 und auf die Schöpferhand Gottes (83, 18—20). Doch wichtiger als dies sind die Wendungen, welche zeigen, dass die Denkweise *P.*'s gar nicht richtig erkannt wird, wenn man ihm einen metaphysischen Dualismus zutraut. Die Ausdrücke sind allerdings stark, doch nicht so, dass sie dafür streng beweisend wären: die *nativitas carnis* ist böse nur, wenn sie uns zu einem Banne wird (83, 13); *caro* und *corpus* sind gefährlich, aber nur als *corrupta* und *pollutum* verwerflich (83, 23); weltliche Tendenzen aller Art (nicht bloss leibliche Abstinenz!) werden angefochten (83, 1 f.), unter dem *dignum domicilium* (82, 19) ist doch auch die leibliche Seite des Menschen mitbegriffen (vgl. can. 32: *domus*); die Sinnlichkeit muss weichen, verliert aber nur die *primitiva* (85,1). — Würde *P.* eine dualistische Zweinaturenlehre zum Ausgangspunkt seiner Sätze über das Wesen und die Erlösung des Menschen gemacht haben, so müsste auch die Wirksamkeit der Erlösung anders und strammer gefasst sein, als sie in dem Traktat gefasst ist. Die Ansicht, dass unsere Wiedergeburt etwas über der Natur Liegendes sei, dürfte nicht so unausgeglichen die andere sich gegenüber haben, dass wir von Gott zu seinem Ebenbild ge-

[1] Für die hier einschlagenden wesentlichen Begriffe und Wendungen verweise ich noch auf die Noten zu 73, 7 *(vitia)*. 73, 14 *(forma peccati)*. 76, 1 *(mundi, carnis opus* und *destruere)* vgl. 92, 10 *(mundus)*. 77, 8 *(natura)*. 71, 7. 78, 11 *(spiritus* im Verhältnis zur Sünde). 95, 17 *(duo peccaminum principia)*. 80, 9 *(caro* auch *habitaculum* für das Göttliche). 95, 5 *(occasio et materia peccandi)*. 96, 8 *(devicta vitiis caro* und *cur* etc.). 101, 26 *(concupiscentiae-natura)*.

schaffen seien (83, 13. 18 f.); die Manichäer sind hierüber ganz anders klar in ihren Sätzen; ferner dürfte nicht so unbestimmt nebeneinander stehen, dass die Christusnatur in uns wiederhergestellt sei (was auf eine uns eigene Natur bezug haben muss), und dass das Göttliche, noch halb transszendent, in uns einwohne und wir ihm eine angemessene Stätte zu bereiten haben (82, 17 ff.); und so müssten auch die ein ethisches, persönliches Verhältnis zu Christus formulierenden Sätze (83, 16 f.) zu gunsten der immanent und metaphysisch gedachten Christusnatur geändert sein. Die ungezwungene Art, wie *P.* hier die Vorstellungen und Termini wechselt (vgl. unten zu 70, 16. 77, 17 und 93, 2 f. 100, 17 f.) beweist, wie wenig ihm an einer festen Zeichnung des Heilsprozesses liegt, und wie geringen Anteil er an dogmatischer Klarlegung des Verhältnisses der dabei spielenden Faktoren nimmt. Die ganze Anlage unseres Traktates ist bezeichnend hiefür; die metaphysischen Begriffsverhältnisse erhalten ihren Wert nur dadurch, dass sich aus ihnen praktische Regeln ableiten und dass sich mit ihnen das Glaubensleben bereichern lässt. Dieses selbst aber weiss sich, wo es zum Selbstbewusstsein kommt, als eine Willensrichtung auf ein Ziel hin und als eine willige Hingabe an den Gott, der allerdings zugleich diese Willensrichtung verursacht hat (83, 15—17). *P.*'s Begriffe von der Religion sind also ethischer, nicht metaphysischer Art. Weil ihm auf die Untersuchung des physischen und metaphysischen Unterbaues der Erlösung nichts ankommt, weil er sich hier mit der allgemeinsten Position des Glaubens (wornach wir durch Schöpfung und Erlösung auf den religiösen Endzweck angelegt sind 83, 12 f. 18 ff.) begnügt, so darf er unbekümmert Vorstellungsmassen zum Ausdruck für seine, wenn man so will, erbauliche Ansicht nehmen, die für eine kausale Erklärung der Heilsgeschichte unfertig oder gar sich widersprechend heissen müssten, und so darf er auch unbefangen Sätze sich aneignen, welche für sich genommen und auf den Buchstaben gepresst ihn in den Verdacht einer gnostisch-dualistischen Anthropologie und Kosmologie bringen. Gerade für solche Sätze hat *P.* unleugbar eine besondere Vorliebe, nicht bloss im siebenten Traktat. Ist ihm doch mit der gesammten alten Kirche die sittliche Aufgabe des Christen wesentlich Askese; in der rein subjektiven, ethischen Begründung derselben ist er dem andersdenkenden Manichäismus gegenüber so sicher (s. can. 33—37), dass er kühnlich solche Wendungen gebraucht, die man als manichäisch auslegen könnte; aber sie sollen ihm nicht zur Begründung des asketischen Grundsatzes dienen, diesen begründet er überhaupt nicht

objektiv, metaphysisch; er ist bei ihm Stimmung, fast identisch mit dem unbegründbaren sittlichen Grundsatz. *P.* mag hier den grossen Kirchenvätern gegenüber im Nachteil erscheinen, sofern diese ihre asketische Haltung mit griechischer Metaphysik, bezw. in erkenntnis-theoretischer Färbung, wie Augustin, unterbaut haben. Thatsächlich ist er gegen sie im Vorteil. Denn konsequent sind sie alle nicht gewesen; sie hätten sonst der Gnosis Recht geben müssen, welche mit der griechischen Philosophie eine Religion verband, die in ihr Schema wirklich passte. Was bei ihnen immer eine Halbheit blieb, darf bei *P.* nicht als solche ausgelegt werden, denn er verzichtet ganz auf spekulative Begründung. Und was bei ihnen den Verdacht der gnostischen Ketzerei erwecken müsste, das ist bei ihm ungefährlicher Ausdruck des ethischen Grundsatzes, so stark auch dieser Ausdruck klingt. Er will nicht zwei Weltpotenzen gegeneinander setzen, wenn er der Sinnlichkeit zu Leibe geht, sondern die praktischen Lebensmächte, mit welchen es der freie Wille in sich zu thun hat. Entfernt sich *P.* so von dem metaphysischen Typus der griechischen Heilslehre — so steht er noch weiter entfernt von dem hierarchischen Typus, der sich aus jenem in eigentümlichem Übergang durch Augustin herausgebildet hat. Der augustinische Gegensatz von *natura* und *gratia* hat bei ihm noch keine Stätte; wenn er *natura* in Gegensatz zu *misericordia* stellt (83, 12 f.), so ist *natura* nach der Weise der griechischen Theologie materiell = caro zu nehmen, nicht formell, als Gegenstück zu einem „Übernatürlichen", das dem Willen unerreichbar wäre; Gnade und freier Wille gehören für *P.* zusammen. Die Natur ist aber doch kein Gegensatz des Seins gegen sie. Auf diese Weise steht *P.* über den dogmatischen Differenzen vulgärer Sorte, um welche man sich sonst in der Ketzerbekriegung bewegte. Es ist die gleiche Beobachtung, welche wir bei der Gotteslehre *P.*'s zu machen hatten (s. o. S. 81, 87 f.; vgl. S. 70 ff.) Auch in unserem siebenten Traktat, welcher für die Anthropologie und Soteriologie entscheidend ist, findet ein Stück aus der Gotteslehre analoge Erledigung, sofern nämlich der *expugnator inimicus* (84, 4, vgl. 83, 16 f.) noch weniger als die *nativitas carnis* für eine metaphysische Erklärung des Bösen genommen werden darf. Dies deutet *P.* selbst an, wenn er (84, 2) die *calliditas inimici* neben anderem als symbolischen Ausdruck für den Feind im eigenen Innern bezeichnet, der den Menschen praktisch in anspruch nimmt. Die Dämonologie ist ihm im besten Falle also ein nützlicher, bildlicher Ausdruck, niemals ein Glaubenssatz (vgl. o. S. 70). Dies und das Verfängliche dieser freien Stellung näher zu

zeichnen und zu belegen, wird sich noch Gelegenheit finden (s. u. Anm. zu tract. VI.) Bis jetzt ist so viel erreicht, dass die dualistisch klingenden Phrasen bei *P.* nicht mehr als Verdachtsgründe gegen ihn, sondern vielmehr als Merkmale einer Theologie verstanden werden, welche die Objekte und Subjekte nicht mit dem gebräuchlichen philosophischen Massstabe misst, sondern auf den höchsten subjektiven Akt, den Glauben, und das Eine höchste Objekt, den einen Gott, bezieht. Sie erst vermag den konsequenten Dualismus der manichäischen Naturspekulation kräftig zu widerlegen, nämlich praktisch, religiös, währenddem die Polemik der Kirche mit hellenischer Dialektik und Metaphysik in der Weise der Gegner dachte und deren stark empfundener religiöser Position nur einen abstrakten Monismus gegenüberzustellen vermochte. Die gnostischen Anklänge werden so ein Anlass zu der Erkenntnis, wie scharf *P.* von der Religion der Gnosis getrennt ist. Zugleich fällt auf den Prolog der Canones neues Licht und die von ihm ausgesprochene Absicht stellt sich als wohlüberlegter Grundsatz und als Ausdruck einer eigentümlichen Theologie dar.

Die praktische Stellung *P.*'s zu gewissen kirchlichen Fragen ist daher denn auch sammt den Gründen, auf welche sie sich beruft, ganz frei von irgend einem sektiererischen Anflug. Die Canones entwerfen ein Bild des kirchlichen Lebens und seiner Grundsätze, wie es nur in einem Mann entstehen konnte, welcher ganz im Geist der grossen Kirche, ja gerade in dem evangelischen Elemente dieses Geistes daheim war. Auch in den Traktaten kommen Fälle vor, wo *P.* sich über christliche und kirchliche Lebensführung, kirchliche Ordnung, Bethätigung christlichen Geistes auszusprechen hat; wenn er sich mit gnostischen Gedanken irgendwie erfüllt hätte, so könnten sie sich hier nicht verleugnen. Aber man sucht vergebens, man findet vielmehr Ansichten und Entscheidungen, welche nicht bloss katholische Gesinnung bekunden, sondern jenes feinsinnige Achten auf die Reinheit der subjektiv-ethischen Frömmigkeit und persönlichen Hingebung an das Höchste, wie solches in den Canones durchweg den entscheidenden Gesichtspunkt bildet. Der neunte Traktat handelt vom Reichtum, an der Hand von Mat. 19, 16—26. Obwohl wir nur den Schluss des Traktates in einem kurzen Fragmente besitzen, ist es möglich, die vorgetragene Meinung des Redners über den Gegenstand zu bestimmen. Der Manichäer hätte kurzab entschieden, dass Reichtum verwerflich und „der in dieser Welt Reiche nach seinem Scheiden der ewigen Strafe verfallen sei" (Act. Arch. S. 59; vergl. zu can. 37). *P.* beschäftigt sich eben mit dem Irrtum, welcher

jene dualistische Meinung aus der Schriftstelle ableiten wollte. In dem unserem Fragment (90,3—91,11) Vorangehenden hatte er die harte Forderung Jesu an den reichen Jüngling besprochen. Man wolle daraus auf die Verwerflichkeit des Eigentumes aus objektiven Gründen schliessen. Allein es komme nur auf die Person und die innere Haltung der Person an. Darauf habe auch Jesus es abgesehen. Er stelle das — äusserlich besehen — härteste Ansinnen, um den Jüngling zu überzeugen, dass er noch innerlich kraftlos sei, das Gute zu thun, dass er noch zu den Unfrommen gehöre, denen die Wege Gottes überhaupt zu schwer fallen (90,5 f.: *impii — languiscent in eis*), um ihm zu zeigen, dass er nicht einmal den einfachen Geboten Gottes, auf die er sich etwas zu gut that, herzlich zu genügen imstande sei. Die Moral, welche *P.* aus der Erzählung zieht, lautet daher (90,6—15) nicht plump auf Entäusseruug vom eigenen Besitz, sondern mit Nachdruck wird die geistige Verfassung gefordert, die mit dem Entsagen den Glaubensgehorsam zusammen erzeugt, (*castificate animas — — ad obaudiendum per spir.*) und sich in Bruderliebe äussert, dabei der göttlichen Liebe als Beweggrund sich bewusst ist. Allerdings behauptet der asketische Zug der christlichen Frömmigkeit seine selbständige Bedeutung und wird durch die Vergänglichkeit des Sinnlichen auch selbständig motiviert (90, 13—15. 10—13). Allein gerade daran schliesst sich nun eine Reihe von Einschränkungen des asketischen Gedankens, der vor allen dualistischen groben Deutungen verwahrt werden soll: dass die Pforte ins Himmelreich enge ist (Lc. 13,24 cfr. Mat. 19,23 f.), bedeutet nicht einen objektiven Thatbestand, welcher für alle Subjekte ohne Unterschied, auch für die sancti, den Eingang erschweren würde, sondern erinnert an die subjektive Verfassung derer, die zum ewigen Leben Zutritt haben wollen, ist ein Weckruf, die Liebe zur Welt, das Jagen nach gegenwärtigem Genuss in sich zu ertöten (90, 15—19). Nur in diesem Sinne sind auch sonstige Aussprüche der Evangelien über Reichtum und Armut zu verstehen, z. B. das Wort Jesu am Gotteskasten oder die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus. Das Reichsein an sich ist nicht strafwürdig, und es soll nicht Wohlhabenheit und Bekehrung als ein unversöhnlicher Gegensatz dargestellt werden (90, 19—91,5). Wenn Entsagung in Hinsicht auf den Besitz empfohlen wird, so ist das gemeint als Mittel der Selbsterziehung. Man ist nirgends von vornherein, mit einem Male fertig und sicher, man kann nicht mit einem Schritt die höchste Höhe ersteigen; die Besitzenden müssen verlernen, im Bewusstsein ihres (ja doch unsicheren) Besitzes sich erhaben zu fühlen, sie müssen in Almosen — und allerdings auch sonst gutem Lebenswan-

del — den Weg zum Herrn suchen, um so mit jeder neuen Entsagung, jedem neuen Opfer innerlich eine neue Stufe zu erreichen und sich dem Höhepunkte zu nähern (91,5—11). —

Dies ist die *beata voluntaria paupertas* von can. 37. Alles ist ins Subjekt gelegt; wenn die Menschen *iusti* (90,5) und *sancti* (90,15) sind, so ist der äussere Besitz und die Welt ein Adiaphoron. Die Askese hat nur den Sinn, die Seelen zu erziehen. Dies führt *P.* allem Anschein nach einer abweichenden Ansicht in der Gemeinde gegenüber aus. Daher die fortwährenden Negationen und Einschränkungen (90,15. 19. 91,3.). Was in can. 37 als *„radix omnium malorum avaritia“* den Ausschlag gab, das ist hier *„amicitia mundi“* (90,16). —

Enthaltsamkeit und Selbstverleugnung anderer Art war in den canones 34—36 behandelt und eine christliche Ansicht und kirchliche Motive dafür aufgestellt worden. Neben dem Ton, der auch da auf die subjektive Seite gelegt war, wurde die christliche Askese auf das Werk Christi bezogen und auch dadurch der manichäischen Ansicht gegenüber eigentümlich motiviert; doch war dies mehr behauptet als verdeutlicht. Der vierte Traktat *(tractatus paschae)* giebt nun beides in breiter Ausführung, die christliche Art der Forderung und deren Zusammenhang mit dem Werke Christi. Der Inhalt dieser Fastenpredigt ist folgender:

, Zwar wäre für den Menschen — wie aus der Natur der Sache
, hervorgeht — auf den unbestimmbaren Bahnen des menschlichen Lebens
, und unter den Gottes (also auch des Gottesmenschen) unwürdigen klein-
, lichen Welthändeln nichts nützlicher, als die Vermeidung der von der
, Welt geliebten Dinge und das Achten auf die göttlich geoffenbarten
, Gebote zur täglichen Übung zu machen; sagt doch der Apostel,
, dass alle Freundschaft der Welt Gott feind ist, und andererseits der
, Profet, dass man nicht verziehen soll, sich zum Herrn zu kehren, und

---

Zum lat. Text.

tract. IX. Die Gründe für die Annahme, dass Mat. 19, 16—26, Mc. 10, 17—27 in Frage stehe, liegen teils im Gedankengehalt des ganzen Fragmentes teils in einzelnen Wendungen. Luc. 16, 19–31 kann nicht zu Grunde gelegen haben (gg. *Schepss*, Priscillian, ein neuaufgef. Schriftst. S. 24), denn in 91, 1—3 wird diese evangelische Erzählung neben Mc. 12, 43 als Parallele des behandelten anderweitigen Textes eingeführt. Der verstümmelte Satz in 90, 3 mag gelautet haben: *et ideo adolescentem omnia iussit vendere et abicere substantiam, ut ipsa dei praecepta, in quibus ille gloriabatur, eum facere non posse monstraret.* — 90, 13 ff. erinnert

, es nicht von einem Tag auf den anderen verschieben. Aber so ist es
, nun einmal: der Sinn der Sterblichen ist gebunden durch die Gewöh-
, nung an die Dinge der Welt und im Irrwahn der menschlichen Schwach-
, heit befangen, und immer muss das entgegenkommende göttliche Erbarmen
, dem Menschen auf seiner blinden Irrfahrt wie einem, der Schiffbruch
, vor Augen sieht, noch als fester Punkt und erwünschter Port sich dar-
, bieten. So hat denn Gott schon durch das Alte Testament eine beson-
, dere göttliche Anordnung getroffen und den herrlichen Tag der
, Ostern hingestellt, wodurch allerdings dem göttlichen Willen, dass
, seine Menschen ihm alle Tage dienen sollen, nichts abgebrochen sein
, will, sondern nur der leidigen Thatsache Rechnung getragen ist, dass

---

lebhaft an Mat. 19, 23 f.; in 90, 9 f. (*in glor. div. dilectionis*) könnte man Mc. 10, 21 (ἠγάπησεν) finden; 90, 19 *fut. vitae promissio* vgl. Mt. 10, 19; *desperatio* (91, 4) vgl. Mt. 19, 25; *ea quae summa sunt* (91, 11) vgl. Mt. 19, 21 (τέλειος). — Der Beziehungen zu *Hilarius*, comm. in Mat. XIX sind es wenige, doch vgl. dort c. 9: *ut non absolute regnum coelorum nemo introire posset*, mit 90, 15 f. 91, 3, und c. 11 *angustissimum iter regni coelorum* mit 90, 15 f. *Hil.* eilt zu der typischen Auslegung, die in dem Reichen das Judenvolk findet. Noch entfernter liegt die Ausführung im bekannten Traktate des *Clemens Al.*, doch vgl. ἀπογνόντες ἑαυτούς (Cl. Al. ed. Dindorf III. 381, 25), κενὴν ἀπόγνωσιν (382, 17, vgl. 398, 23), οὐκ ἀποκέκοπται τέλεον αὐτοῖς ἡ κληρονομία (382, 18 f), mit *P.* 91, 3 f., *Clemens* deutet ja im übrigen das Verkaufen des Reichtums geistig. — 90, 9 f.: *caritatem in fraternitate . . . adhibete*, vgl. II Petr. 1, 5—7. — *in gloriam div.* vgl. Mt. 5, 16. — 91, 1 ff.: Die im index rer. sub „*Finees*" beigezogenen Stellen aus *Onom. sacra* haben mit unserer Stelle nichts zu thun; *requietio . . . Finees* läuft parallel dem folgenden Satz bis *repperitur*, und beide Sätzchen bezeichnen das endgiltige Los des Armen und Reichen in Luc. 16, 19 ff., es ist also zu lesen: *requietio Abrahae sinus (Genit.) dicitur ei finis.* — 4. *revert. ad dom.* wie 103, 10. — 5. lies *stat tutum nec: est* wäre auch für das Sprachgefühl eines *P.* vor dem folgenden *est* unerträglich (anders liegt die Sache in 97, 18, wo ein Gegensatz markiert werden soll); *statim* mit *Stangl* (Wochenschr. f. klass. Philol. 1889, S. 772 f.) wiederherzustellen, scheint mir angesichts der im cod. vorliegenden Korrektur nicht angängig. — *in principiis* d. h. auf unseren Fall angewendet, in der Taufe. — 6 ff.: *P.* spricht in der 1. Plur., er selbst rechnet sich mit ein, war er doch nach Sulpic. Sev. Chron. II, 46. 3 *praedives opibus;* aber zu dem grossen Entschlusse des Lebens, von welchem er oft als einem Wendepunkt spricht, gehörte aller Wahrscheinlichkeit nach das Aufgeben des Besitzes, die freiwillige Armut, wie sie nach can. 37 aus rein subjektiven Beweggründen entspringt; das war eben die Stufe der *ea quae sunt summa*; die hatte er für seine Person schon erklommen. Das ideale Ziel ist doch Besitzlosigkeit, anders wird man die letzten Zeilen nicht verstehen können, nach einem äusserlichen Zustand bemisst sich zuletzt die Vollkommenheit; dies ist wohl das praktische Resultat aller Askese, aber es steht in Widerspruch mit dem geistigen Ansatz *P.*'s, dessen Schlussergebnis hätte sein

, die ganze Welt (in der wir leben) „im Argen liegt", und dass das , Ziellose kein Ziel findet, dass wir auf einem schlüpfrigen Boden stehen, , wo es uns unmöglich werden will, dem unsicheren Wesen einmal Halt , zu gebieten. Da belebt er in uns das Gedächtnis des Leidens, was er , für uns es sich hat kosten lassen, und nötigt uns so wenigstens , einmal alle Jahre zum Glaubensgehorsam, obwohl er nicht vergessen , hat, dass wir eigentlich unser ganzes Leben ihm schuldig wären, wie , es auch der Apostel I Cor. 3,22 ausspricht.

, Nun denn, in Gott Hochgeliebte, — fährt er fort — da meine , Stellung mich verpflichtet, durch heilig-ernste Mahnrede euren in der , Enge menschlicher Schwachheit befangenen Sinn zu freien, lichten Höhen , emporzuführen, so muss ich notgedrungen jetzt beim Beginn der auf , Ostern vorbereitenden Fastenzeit an euch kommen, und dies, wie es , heisst, als ein guter Haushalter der mancherlei Gnade Gottes, d. h. , bald mit strengem Verbot bald mit Bitten in aller Form. Nämlich , in dieser Festzeit soll, wer sich schon vorher vom Bösen ferne hält , und ans Gute gewöhnt, sein Ziel noch höher stecken, und wer noch in

---

sollen, dass die Vollkommenheit erreicht sei, wenn der Christ durch den Glauben ein Herr aller Dinge und frei von allen Dingen geworden wäre. Zu solcher Freiheit war die Zeit noch nicht gekommen. —

tract. IV. 57, 3: *ipsa natura docet* wie 94, 25; der Gegensatz hier in *unicum . . modum . . . deus* (Z. 13 ff.). — *inter inexploratas* etc. wie 92, 16 f.; *conversationes* aber nicht nach dem dortigen *molestias* auszulegen, *conv.* sind *inexploratae*, sofern sie nicht allein vom freien Entschluss abhängig sind. — *mensurabiles* in leichtem Gegensatz zu *inexploratas;* sachlich im Gegensatz zu der *inmensurabilis gloria* Gottes (103, 5), vgl. *numerabilis seculi* 77, 19; man würde geneigt sein, hier *mensurabilis* zu lesen, wenn nicht 92, 17 *e* aus *i* korrigiert wäre. Zur ganzen Phrase vgl. *Hilar.* in LXV psalm. 4: *positi igitur in vitae istius praeliis et in hoc carnis et sanguinis nostri certamine adversus diabolum dimicantes.* — 9. *tamen*: Die Art der *P.*'schen Periodenbildung (z. B. p. 3) legt die Vermutung nahe, dass 57, 3 — 58, 5 eine einzige Periode bildet und dass nach *tamen* ein *quia* ausgefallen ist (vgl. 69, 10. 72, 7). Dadurch erst erhält das *etsi* seine Antithese und das *unicum* etc. (Z. 13) einen Halt. Andernfalls steht der erste Satz auf Einem Bein. — 10. *intra* etc. vgl. 104, 2 f., aber dort bloss vom Intellektuellen gesagt. 12. Mohr l. *inter tot inconsulta naufragia velut fida . .* nach Verg. Aen. II, 23. — 13. *portus* vgl. 4, 11 — 15. — *unicum* verbindet hier den Sinn von „einzig in seiner Art" mit der Bedeutung „speziell" (im Gegensatz zu der allgemeinen Forderung Z. 15 f.). — 14. *profetic.* = alttestamentl. vergl. 62, 3. 92, 3 u. o. — 17. *infinitis* etc. vgl. 95, 24 ff., ohne Zweifel, wie die anderen stets wiederkehrenden Phrasen (z. B. 57, 10 f. 58, 7 f.) entlehnt; von *Hilarius*? — 18. *incertis* vergl. 59, 2. 91, 8. 93, 23. 96, 1. Die endlichen Gegenstände des

, dem zuchtlosen Irrgange der Welt befangen ist, dem sprechen wir zu,
, wenigstens durch die Feier der festlichen Tage sich von dem fremden
, Wesen zurückrufen zu lassen, damit, wenn nun das Passah des Herrn
, kommt, der „Gläubige" sich freuen dürfe, den ein für allemal angenom-
, menen Glauben mit seinen Forderungen festgehalten zu haben, der
, „Pönitent" dagegen zum Heil zurückverlange und der „Katechumene"
, sein Vertrauen auf künftige Vergebung nicht wegwerfe, damit man das
, Wort Jes. 26,2 f. auf unsere Osterfeier anwenden könne.

, Darum sollt ihr, Hochgeliebte, die ihr der himmlischen Berufung
, teilhaftig seid, eure Seelen vor Gott in heilige Zucht nehmen und euch
, enthalten von den sinnlichen Lüsten, welche wider euch streiten in
, euren Gliedern. Aber wenn ihr Gott ein Fasten weihet, so soll es
, nicht geschehen neben schändlichem Gewinn und der auf den ungewissen
, Besitz erpichten Habgier noch in Streit und Zank. Denn freilich ver-
, langt die göttliche Aufgabe dieser Fastenzeit Entsagung von Genüssen
, und Kasteiung des Leibes, doch aber kein solches Fasten, das von
, jenen schlimmen Dingen begleitet wäre; sondern es heisst: ihr sollet,
, an Leib und Seele in heiliger Zucht stehend, in der Liebe ungefärbte,

---

Interesses sind die *lubrica, incerta*, als solche *infinita*, obwohl der Streit um sie (Z. 4) gerade *mensurabilis*. — 58, 3: *omne quod vivimus, sibi soli debere*: derselbe Gedanke in der einen Periode nun zum dritten Mal (vgl. 57, 5. 15.). — 6. *positi*: nach 60, 15 f. meint der Redner nur sich, er ist Vorsteher der Gemeinde. — 7. *vestros*: Die Konjektur *nostros* (s. p. XXVI) ist unpassend. — 11. *multiform. gratiae* cf. 103, 3; es sind verschiedene Grade der Gnade und der Fähigkeit, im Aeusseren der Lebenshaltung die Gottzugehörigkeit durchzuführen; verschieden je nach der verschiedenen „Berufung" (s. zu 103, 11 f.); vgl. 36, 1—13. Diesen klaren Gedanken stört nun aber hier, wie in 36, 9—11 der Gegensatz *secundum imperium, secundum veniam;* denn derselbe ist nicht etwa vom kategorischen Gebot und dem „evangelischen Rat" zu verstehen, ‚*consilio*' ist in 36, 11 ein Drittes, *secundum veniam depraecari* (dort *admonere*) kann nur heissen: höflich bitten, da, wo man nichts zu befehlen, aber auch nichts zu raten hat, gilt also nur solchen gegenüber, die nicht im Subordinationsverhältnis zum Redenden, nicht innerhalb der christlichen Gemeinschaft stehen, und ist identisch mit dem *suadetur* Z 16. Es kreuzen sich also zwei Gedanken: der Unterschied der Personen nach ihrer asketischen Leistungsfähigkeit und der nach ihrer Stellung zur christl. Gemeinschaft. Dass hier (Z. 12) *aliud* — *aliud* steht, 36, 10 f. *aliis* — *alios*, ändert daran nichts. Die ganze Verwirrung ist durch „*secundum veniam*" in I. Cor. 7, 6 verschuldet, welches in den alten Übersetzungen (*Tertull., Cypr., Zeno Veron., Aug., Freisinger Fragm.*) erscheint, während *Augustin's speculum* und *Vulg.* „*secundum indulgentiam*" setzen. Schon der Übersetzer des *Cod. Claromont.* hat sich an der Stelle verwirrt, indem er „*secundum consilium*" setzt. — 17. *fidelis* etc.: die drei geschiedenen

, herzlich aufrichtige Teilnahme zeigen und euch, Gott zum Ruhm, reich , an guten Werken beweisen, und die Fastenregel Jes. 58 gilt , für euch in vollem Umfang.

, Denn überleget doch, was das „Passah des Herrn" (für uns) , bedeutet. Der Apostel sagt, als unser Passah sei Christus ge- , opfert. Er ist es, sofern er an sich veranschaulichte, wie , das geduldige Ausharren in den Versuchungen dieser , Zeit die selige Unsterblichkeit als Lohn eintrage, indem er die Ge- , burt aus der Jungfrau und — er, der allmächtige Gott, um Leiblich- , keit anzunehmen — das Beschämende des menschlichen Lebensanfanges , nicht von sich wies — er hat die mancherlei Kennzeichen der Mensch- , heit an sich genommen und gerade so den Fehlern, die der angeborenen , menschlichen Natur anhängen, Abbruch thun können — und indem er , nun von der Empfängnis, Geburt und Wiege an alles Erniedrigende unserer , Natur durchlaufen hat, um, so ins Fleisch kommend, den Satz der , früheren Verordnung auszutilgen (den der bequemen Sinnlichkeit gel- , tenden Fluch im jüdischen Gesetze) und den Fluch der (den Menschen , beherrschenden) irdischen Gewalten an das Holz seines ruhmreichen , Kreuzes zu heften und dabei, als der Unsterbliche, vom Tode nicht zu

---

Klassen der Zuhörer im Gemeindegottesdienste. — 22. l. *populus*. — 59, 6 *caritatem* etc. vgl. 90, 8 ff. II. Petr. 1, 5 ff. — 11. l. *pupillae* (Petschenig nach LXX *pupillo*). — 20. *enim*: Der Lohn der das rechte Fasten begleitenden Gesinnung (Z. 18—20) ist in Christus vorgebildet (Z. 22 f.); *P.* lässt freilich den Gedanken an die *caritas* als die richtige Stimmung des Fastenden sogleich fallen. Deswegen ist das *enim* nur halb berechtigt. — 21. *pascha domini . . . nostrum*: die Distinktion von 71, 17 f. gehört nicht hieher. — 22. *rerum praesent.*: vgl. *Hilar.* de trin. I, 14: *rerum praesentium tolerantiam ad praemium beatae immortalitatis proficientem.* — 60, 1 ff.: *pudorem, contumelias* enthalten ein anderes Werturteil als *vitia;* letztere sind also nicht mit ersteren zu identifizieren, sondern nach 83, 13 f. zu verstehen (s. zu d. St.); die *nativitas* selbst ist nicht als *vitium* angesehen; die *vitia* sind nur die an die natürlich-sinnliche Existenz sich anknüpfenden (verschuldeten) Untugenden, Gelüste etc., welche Jesus in seiner Person und damit urbildlich unterdrückt hat (*castigat*); worin die *vitia* bestehen, ist aus 61, 10 f. etwa zu entnehmen. Eine blosse Analogie des Ausdruckes bei *Hilar.* trin VII, 36: *emendare vitia nativitatis* (von phys. Heilung des Blindgeborenen) und X, 25: *vitia hum. corporis, conceptionis, passionis.* — 60, 4 ff. Col. 2, 14 f. ist zu vgl., dazu Hilar. trin. I, 13: *carnem peccati accepit, ut . . . . nova in se generis nostri creatione constitutionem decreti anterioris aboleret*; freilich *P.* denkt sich dieses Ziel nicht durch den metaphys. Akt einer Neuschöpfung, sondern den ethischen der consequenten Entsagung erreicht, der absoluten Ertötung der sinnlichen Reize (Z. 2 f.), sofern er sich nämlich die biblischen Aussagen über den Tod Christi überhaupt dogma-

, Besiegende, für das ewige Leben der Sterbenden selbst zu sterben.
, Wenn wir also mit diesem sei es durch die Taufe schon in den
, Tod begraben sind, sei es erst mit zu sterben und begraben zu werden
, wünschen, so müssen wir den Tag des Passah so antreten, dass wir
, — da seine Erniedrigung unsere Ehre geworden ist — das im Evan-
, gelium berichtete vierzigtägige Fasten des Herrn in der Wüste nach-
, ahmen und, im Fleische befindlich, doch nicht nach dem Fleische leben,
, damit, auch wenn wir vom Feind ein wenig besiegt worden wären,
, wir nun durch das göttliche Licht der Gebote wieder in den lebendigen
, Zusammenhang des Leibes Christi gebracht werden. Denn
, dafür bin ich, als einer der Barmherzigkeit erlangt hat, Ratgeber und
, Zeuge, dass wir von Sünden nicht frei sein können, so wir nicht durch
, die Vergebung in der Taufe und die Erlösung durch das Kreuz Christi
, uns retten lassen.

, Jetzt sind die 40 Tage, in denen Moses unter Fasten zum Em-
, pfang des Gesetzes sich vorbereitet und die göttliche Offenbarung ver-
, dienet hat, da vor dem (auch nur) angekündigten Passah das Meer

---

tisch zurechtgelegt hat, was bei ihm nicht durchaus zu erwarten ist, wenn selbst systematische Theologen hier sich gerne mit der biblischen, zu ihren sonstigen Voraussetzungen schlecht stimmenden Formel begnügten. Das *decret. anter.* ist das jüdische Gesetz, vgl. can. 18: *chirographum*, und die *constitutio* ist die Todesdrohung. *P.* denkt sich das Gesetz abgeschafft nach seiner auf die Sinnlichkeit des Menschen berechneten Seite, wonach es äusserliche Akte fordert und bei der Unmöglichkeit ihrer lückenlosen Beachtung den Tod in Aussicht stellt. Identisch mit der *constitutio decreti* (dessen göttlichen Ursprung *P.* nicht in Abrede zieht) sind die *maledicta terrenae dominationis*, vgl. can. 66; auch hier leugnet *P.* nicht, dass sie mit göttlichem Willen gegolten haben (s. zu can. 66); durch „*terrenae dominationis*" bekommt die Sache allerdings einen stark dualistischen Anstrich, besonders da *dominatio* ohne Zweifel auf Col. 2, 15 anspielt; und doch ist man nicht berechtigt, dem *P.* eine Theorie von widergöttlichen Mächten als Urhebern des Gesetzesfluches beizumessen; die *terrena dominatio* ist ihm, wenn er überhaupt diesen Ausdruck zu einer konkreten Vorstellung verdichtet hat, ein Formel für die irdischen Versuchungen, man könnte ebenso gut dafür einsetzen „die Macht des Irdischen", mit seiner notwendigen Folge, dem Fluch des Untergehens in der Endlichkeit, an die man sich freiwillig gebunden hat. Das Materiale, hier also die Sinnlichkeit mit ihrem verderblichen Einfluss, steht *P.* immer im Vordergrund des Interesses, das Formale, hier also die Bestimmung des metaphysischen Ursprunges jener ethisch gefährlichen Potenzen, ist ihm unwichtig, aber eine ernstlich gemeinte Dämonologie wird man vergebens bei ihm suchen. — 8. *consepulti*: auch Col. 2, 12 ist heranzuziehen. — 14. *conpaginationem* vgl. Eph. 4, 16. — *praeceptorum luce* und Z. 17 f. *remissione baptismatis et*

, sich scheute und dieses mächtigste Element auf Erden, welches sonst
, ganz nach dem Unterschied der Witterung seinen natürlichen Zustand
, wechselt, seine Wasser teilte und dem Volk eine staubige Bahn liess,
, und da gegen alle Gewohnheit und Naturgesetz, der Welt zum offen-
, kundigen Wunder, die dürre Sandwüste nährendes Grün hervorbrachte.
, Jetzt sind die Tage, welche ganz ähnlich Josua mit Fasten beging,
, als er in das Land der Verheissung einzog, sammt dem mit Glaubens-
, waffen gerüsteten Gottesvolke, da die Lade des Herrn mitten im Wasser
, stand und der bis an seine Ränder volle Jordan dem Volk eine
, trockene Bahn gab, und nach vorn abfliessend oder sich rückwärts
, stauend vor dem göttlichen Gebot in heiliger Scheu seine Natur
, überwand. Jetzt sind die Tage, welche der ins Fleisch kommende
, Gott, nachdem er in den Taufquell die Segensfülle gelegt hatte und
, dann in die Wüste geführt war, durch Fasten bei Tag und Nacht
, überwunden hat, und wo er vom Teufel versucht worden ist, bald
, durch den Zwang des Hungerns, bald durch den Gedanken an Ehre
, bei den Menschen, bald durch Einschüchterung. Zwar konnte er ja,
, als Gott, an sich keiner Versuchung zugänglich sein; aber indem er
, (in der Versuchung schon) das uns erlösende Leiden vorbe-
, reitete, und zugleich das Passahgebot in sich nicht auflösen, sondern
, erfüllen wollte, hat er durch die von ihm freiwillig auf sich genom-

---

div. crucis redemptione sind beides Ausdrücke für das christliche Heil, die wechseln können (s. Z. 15 *quoniam*); wo *P.* die Heilsbedeutung des Werkes Christi in Begriffen ausspricht, kommt er nirgend hinaus über den Gedanken, dass in ihm ein unvergleichlicher Antrieb zur Selbstverleugnung und Weltüberwindung gelegen sei (59, 22 ff. 60, 8 ff.) — 20. *meruit* von Moses auch 62, 18. — *adnuntiatum pascha*: nur Ex. 5, 1 ff. kann gemeint sein. — 22. *pro tempest.*: also natürlich bedingt. In dem Verhalten des Meeres, der Wüste, des Jordan wird ein Sinnbild der beim Fasten zu übenden Naturüberwindung zu Gunsten des göttlichen Gebotes gefunden. — 61, 3: *ieiuniis*: muss sich auf Jos. 3, 5 beziehen. — 4. *cum*: mit; der Satz ein Anakoluth, als ob stünde: *Jesu . . . agente; B. Kübler*, deutsch. L.-Z. 1889, S. 812 setzt: *ingressus est.* — 8. *locuplitatum*: Christi Taufe giebt dem Taufwasser den Segen (vgl. 79, 18: Christi Blut); wie sich dies vermittelt, darf man bei *P.* nicht fragen; vgl. *Hilar.* in Mat. II, 5: *per illum in aquis ablutionis nostrae erat sanctificanda purgatio*, und *hominem et assumtione sanctificans et lavacro*, dazu in psalm. LXV, 11: *aquis . . . baptismo domini consecratis.* — 10. *vicit*: die Konjektur „*vixit*“ (p. XXVI) scheint unnötig. — 11. *nunc timore*: weder im Mat.-, noch im Luc.-Bericht findet sich etwas Entsprechendes. *P.* scheint hier die Anfechtung in Gethsemane dazu genommen zu haben, obwohl das Folgende wieder ganz aus der Versuchungsgeschichte heraus

, mene Versuchung uns gezeigt, was in dieser Fastenzeit von uns ge-
, mieden werden muss, wobei wir die Antworten, welche er in dem ver-
, lesenen Evangelium dem versuchenden Teufel, zur Beglaubigung (gött-
, licher Wahrheiten) giebt, jetzt für uns zur Abwehr der teuflischen
, Versuchung nutzbar machen sollen.

Der Schwerpunkt dieser Fastenermahnung liegt im vierten Abschnitt (59, 20—60, 18), wo die eigentlich christlichen Motive für die Askese der Fastenzeit hervorgeholt werden. Der Redner setzt hier neu und wuchtig ein; daher das für den allernächsten Zusammenhang nicht ganz Korrekte der Überleitung (s. o. zu 59, 20: *enim*). — Der Schluss des fünften und letzten Abschnittes, welcher damit eine passende Steigerung ans Ende stellt, ergänzt dann diese Motivierung durch die Versuchungsgeschichte. Die Motivierung führt nämlich den leitenden Gedanken von can. 34 aus: Kreuzigung des Fleisches im Andenken an das Kreuz Christi, durch welchen die Gläubigen der Welt abgestorben sind. Was ist das Kreuz Christi oder, in der Sprache der Fastenpredigt, *pascha nostrum immolatus Christus?* wie kann dies für uns ein Motiv werden zur Askese, durch welches der manichäischen Begründung ein klarer Gegensatz geschaffen wird? Wo der Traktat verständlich von dem Werke Christi redet, wo er nicht bloss biblische oder wirkungsvoll rhetorische Formeln verwendet (wie in 60, 6. 16 f. und auch überall da, wo das *pro nobis* behauptet wird, welches doch mehr ein Gefühl als eine Vorstellung von dem Sachverhalt giebt), da fasst er es als den höchsten Akt der Askese, in dessen Gemeinschaft wir hineingezogen werden; so ist schon die Menschwerdung, so die Versuchung, so das Leben und Leiden der Erlösers zu werten (s. bes. 59, 22 ff. und den ganzen Abschnitt bis 60, 18). Auf diesen beherrschenden Ton — Christus der Asket und wir seine Nachahmer und damit eben (s. 60, 14: *in conpaginationem corporis Christi divina praeceptorum luce reparemur*) Glieder an seinem Leibe — werden nun auch die schein-

---

gedacht ist. — 12. *praepar. passionem*: Sinn der Versuchung Jesu war 1) die Erfüllung des Passahgebotes in seinem ganzen Umfang; dazu rechnet *P.* auch das Fasten, die Enthaltung; in der dreimaligen Abweisung des Versuchers hat Jesus diese Askese allseitig und im tiefsten Sinne geübt; 2) Vorbereitung seines Leidens; der Wert seines Leidens hängt eben mit dem unter 1) Genannten zusammen, vgl. oben zu 60, 14. — 15. *ostendit* vgl. 59, 22: bezeichnend für die Wertung des Werkes Christi. — *et*: lies dafür *est*; vgl. 8, 16. 84, 16 (ebenso *Mohr*). — *ad fidem*: parallel *ad distructionem*, zu erkl. nach 84, 24. — 16. *legimus*, Perf., die Lesung von Mat. 4, 1—11 war der Predigt vorangegangen. —

bar abweichendsten Fassungen für sein Werk gestimmt. Denn dass Christus den Fluch des Gesetzes durch seinen Tod überwand, soll (60, 4—7) als der Zweck oder Inhalt seiner ganzen asketischen Leistung verstanden werden und wird daher, soweit sich die Formeln nicht spröde verhalten, selbst auf diesen asketischen Sinn gedeutet, dass Christus in seinem Tod die Macht der sinnlichen Motive und ihre Folgen gebrochen habe (s. 60, 5 f. und unsere Note S. 112). Der Grundsatz der christlichen Askese ist hiemit freilich nicht motiviert, nur die Ansicht vom Werk Christi selbst darnach gestimmt. Allein eben dies harmoniert mit *P.*'s theologischem Prinzip; er will gar keine Begründung objektiver Art; der manichäischen Metaphysik des Heils stellt er die freie sittliche Persönlichkeit entgegen, sie ist durch Christus entbunden und handlungsfähig geworden, oder, in concreto, durch den Glauben und die Taufe. Wenn die Taufe Sündenvergebung bringt, so ist dies und alles passive Erfahren nur ein Nebenerfolg des aktiven Verhaltens, des freien Entschlusses, zu dem sich der Gläubige in der Taufe durch Christus anregen lässt. (s. das Verhältnis von 60, 14: 60, 17 f. u. vgl. unsere Note S. 113 f.), die Taufe ist wesentlich ein *semel accipere fidem*, und zwar *fidem mandatorum* (58, 18), und die dabei mitgesetzte *confidentia remissionis* gründet sich doch auf den vorangehenden guten Willen (58, 19 f.). So hat die Lehre vom Heil und den Heilsmitteln bei *P.* ihren Kern in den religiös-ethischen Grundgedanken, statt diesen eine dogmatische Basis zu bieten, (vgl. unten zu 7, 17 ff.). Das Dogma schrumpft auch hier zusammen zu gunsten der auf sich selbst ruhenden sittlichen und religiösen Energie, welche mit ganz wenigen Begriffen ihren Bedarf bestreitet und — dies muss ja die Folge sein — auch in den äusseren Mitteln, den kirchlichen Veranstaltungen zum Heil, sparsam sein wird. Hier der schärfste Gegensatz, in Theorie und Praxis, zu einer Religion, welche das Subjekt in einen Prozess physisch-hyperphysischer Art hineinstellt, seinen Glauben und Wandel von dem Verständnis dieses Prozesses abhängig macht und sein Heil an gewisse Kräfte, die in demselben mitspielen, bindet. Dann ist aber auch nichts verfehlter, als bei *P.* gnostische und dualistische Neigungen zu finden.

Wenn wir an dieser Stelle den sechsten Traktat *(tractatus Exodi)* aufführen und genau durchprüfen, so geschieht es nicht bloss wegen der Berührungspunkte dieses mit dem vorhin behandelten Traktate, deren es allerdings sehr viele sind, sondern weil das dort untersuchte Problem, wie und ob der asketische Lebensgrundsatz von den

spezifisch-christlichen Lehrsätzen abhängig gemacht sei, hier noch einen Schritt weiter verfolgt werden kann. Hat sich dort vielmehr die ganze Behandlung des traditionellen Dogmas vom ethischen Grundsatz, von der asketischen Stimmung abhängig gezeigt, so mag dies immerhin auf kosten des Dogmas gegangen sein und auf kosten einer dogmatischen Theologie; *P.* hat aber doch damit erreicht, was die nach anderer Methode verfahrende Theologie nicht erreichte, einen Zusammenhang der Heilsthatsachen und der religiös-ethischen Praxis und eine Theologie, welche unmittelbar praktisch werden konnte, weil sie nur die lebenswahren Gedanken für theologisch wertvoll erachtete. Und eben in dieser Hinsicht zieht der sechste Traktat die letzten Konsequenzen, indem hier dieselbe Methode auf die höchsten Sätze der Christologie angewandt wird, bis sich endlich dasjenige, was in den christlichen Glaubenssätzen an eigentlich Dogmatischem bleibt, als der einfachste Inhalt herausschält, als ein Glaubensinhalt, der, jedem Laien zugänglich, auch für die theologische Ansicht den höchsten und allumfassenden Gedanken bildet, wie er sich mit dem einfachen ethischen Grundsatz zu der Einheit der wahren Religion von selbst zusammenschliesst. Es ist der Gegenstand der *spiritalis et innocua fides Christiana* (110, 16) der Canones; insofern gehört auch die gegenwärtige Erörterung mittelbar noch unter die Fragen, die *P.*'s Ketzerpolemik dem Historiker bietet. — Der sechste Traktat ist wie der vierte eine Fastenpredigt, wenn auch nicht wie jener gerade zur Einleitung der Fastenzeit. Der Text (Ex. 12) ist zu dem Zwecke gewählt; in der Schlussparänese wird der Rahmen des Passahgebotes so unermüdlich festgehalten, wie es nur denkbar ist, wenn man die Osterfeier mit ihrer Vorbereitungszeit vor Augen hatte; der Redner weist, wie im Passahtraktat (58, 6 ff.) auf seine Autorität den Zuhörern gegenüber hin, und zwar in Sachen einer gesteigerten Askese, welche über das absolut geforderte kirchliche Mass hinausgeht (80, 25 ff.); man bekommt den Eindruck, die Gemeinde steht in einer Festzeit, wo kirchliches Gesetz streng eingeschärft und ein Mehr empfohlen wird (wie in tr. IV); endlich werden (wie 58, 13 ff.) die anwesenden Katechumenen besonders berücksichtigt, sie stehen in der Entscheidungszeit und sehen dem Eintritt in die Gemeinde entgegen (79, 19 f. wie 60, 9), und die Beziehung des Passah auf die Taufe wird mehreremale in Erinnerung gebracht (79, 18 ff. 81, 8 ff.). Man muss also 71, 1 auf das christl. Passah beziehen. Haben wir es demnach mit einer Fastenpredigt zu thun, so ist man berechtigt, die extrem-asketische Zumutung des Endabschnittes zeitlich auf die Fastenzeit eingeschränkt zu denken (wenn

auch das Ideal solche Schranken nicht kennt), ein Widerspruch mit den gesunden Grundsätzen der Canones (z. B. can. 57) besteht also nicht. Die kleinere zweite Hälfte der Rede (77, 17 — fin.) sucht die asketische Mahnung aus dem behandelten Text der alttestamentlichen Passahvorschrift abzuleiten [in 5 Abschnitten: a) (— 78, 3; — 78, 16;) — 78, 27; b) — 79, 10; c) — 79, 28; d) — 80, 24; e) — 81, 16; in beiden letzteren klingt c) nach]. Die ganze erste Hälfte beschäftigt sich mit dem Unterschied von alt- und neutestamentlichem Passah; genauer mit dem Nachweis: a) dass die alttest. Passahvorschrift geistig verstanden sein will, dass sie — zunächst in Bildern redend — an dem Zweck aller heiligen Schrift geprüft sein will (— 70, 19), was für die Passahvorschrift auf ein ethisches Verständnis führt (— 71, 12); b) der Unterschied von A. und N. T. in Bezug auf das Passah wird dargelegt (— 72, 3), aber als ein rationaler gefunden, welcher die Zusammengehörigkeit beider ins Licht setze (— 72, 20); c) dies wird auf das Passah im einzelnen angewendet (— 74, 8); d) den Gipfel erreicht diese formale Begründung der Fastenparänese im Abschnitt 74,8—76,10; hier wird Christi Leben und Natur (Person) als Höhepunkt aller Offenbarung mit dem in der Schlussparänese sich aussprechenden ethischen Prinzip in Zusammenhang gebracht; e) der kleine Abschnitt 76,10—77,17 sieht von hier aus noch einmal auf das A. T. zurück und zeigt wiederum dessen pädagogische Notwendigkeit. — Für unseren Zweck käme der Abschnitt d) der ersten Hälfte in Betracht, wo Dogma und Praxis im höchsten Punkte sich zusammenschliessen. Um aber sicher zu treten, empfiehlt es sich auch hier, über den Wortlaut sich zu verständigen, welcher bei keinem der Traktate grössere Schwierigkeiten bereitet, als gerade bei diesem.

, Zwar sollte dem Glauben — heisst es — das göttliche Wort genug
, sein, welches aus dem Zeugenmunde des Apostels mit der Urgewalt der
, Wahrheit in unser innerstes Wesen übergegangen ist und die Erklä-
, rung der alttestamentlichen Bilderrede (hier: der Passahvorschrift) ge-
, bracht hat, das paulinische Wort nämlich: „als unser Passah ist

---

Zum lat. Text.

69, 7: *temporum* vgl. 72, 8. — 8. *naturae* sc. *divinae*. — 70, 1. *sensus* zweimal zu setzen, macht sich schwerfällig (anders in der Vorlage bei *Hilar.*), daher besser *religiosae* zu lesen und das Subjekt aus dem Vorangehenden zu nehmen. — 4. *deus habeatur* vgl. 66, 5 und 72, 15 (*duo testamenta deus unus est*). — 6. *sermonis sc. divini*, anders in Z. 2. — 7. *eloquatur*: dies die Absicht

, Christus geopfert". Allein die sinnliche Ausdrucksweise (wie sie , in „Passah" doch immer noch liegt) stellt noch nicht ohne weiteres den , wirklichen Sachverhalt, wozu auch der Hinweis auf die verschiedenen , heilsgeschichtlichen Perioden (a. t. und n. t.) und (in erster Linie) das , Verständnis der in uns angelegten Natur gehören würde, heraus. Nun , ist es ja allerdings wahr, dass man mit der Analogie irdischer Begriffe , Gottes Wesen in keiner Weise erreichen kann; andererseits aber braucht , jede Schriftstelle ihre Auslegung (also auch I. Cor. 5,7), , und die Schwäche des menschlichen Denkens nötigt, irdische Vorstel- , lungen wenigstens als Symbole des Höheren zu suchen, damit dasselbe , unter dem gewohnten Ton anschaulicher Redeweise der ungewohnten , Begriffe des religiösen Denkens fähig werde. So muss und darf ich , denn (jetzt) um euretwillen mit meinem armen Wort mich an das schein- , bar Unaussprechliche wagen, damit kein Missverständnis an die That- , sache sich knüpfe, dass im Gottesgesetz (in der Schrift) oft Äusser- , liches festgestellt wird — als ob dieses unbesehen mit Gott zu identi- , fizieren wäre; da doch überall erst das Denken (des Redenden) ein , Wort zum Worte macht und daher unter Beachten des natürlich ge- , wählten Wortlautes, aber dann auch durch tieferes Eindringen , in die (— hier speziell im Passahgebot —) geforderte Sache , erst der das Verständnis erreichende Gedanke (des Hörers) sich klar , sagen kann, was Gott in uns sucht (nämlich beim Passah einen sittlich- , geistigen, nicht zeremoniellen Akt). — Das erste nämlich, was es zu ver- , stehen gilt, ist, dass die ganze H. Schrift für alles, was von ihr

---

des ganzen Traktates. — 9 l. *opere* (s. appar. critic.), vgl. 76,5 und die *P.*'sche Vorliebe für dieses Füllwort; für *loquitur* l. *legitur*. — 10 f. zu *mundi opus* s. u. zu 76, 1; *in concupiscentiis* schränkt den Sinn von *carnis castigat habitaculum* ein (vgl. 60, 2 f.: *vitia castigat*), so dass *caro* und Sünde nicht zusammenfallen. 13 f.: *districta videntur*: es ist nur ein Schein, eine falsche Meinung, als ob diese Dinge absolut bindend seien, eine Meinung der Astrologie (*dierum* etc.) oder des heidnischen Götterglaubens, welcher in seinen *idola* die *vitia terrenae nativitatis* (wie 60, 2) personifiziert und dadurch legitimiert oder als Naturnotwendigkeit erklärt (vgl. 14,5 — 17,28, besonders 16, 26 ff.); beides geht ineinander über (s. ebendaselbst). Schon durch Stellen wie 63, 13—15 ist man genötigt, das „*videntur*" zu beachten (wenn auch 73, 5 ff., 78, 5—7 zunächst stärker zu lauten scheinen), und vollends durch *voluntatum*, wofür *voluntate* zu lesen ist. Zu *dierum* etc. s. Gal. 4, 10. — 16. *aut certe*: diese Stelle ist so recht bezeichnend für die leichte Art, in der sich *P.* mit anthropologischen und soteriologischen Fixierungen abfindet, wie er zwischen verschiedener Vorstellungsweise leicht wechselt; es liegt ihm gar nicht so viel daran, die metaphysische Gottverwandt-

, gesagt wird, sich auf ein dreifaches Verständnis verteilt, näm-
, lich entweder das Wirken der Welt in uns zerstört und diese irdisch-
, sinnliche Leibeshütte mit ihren Begierden in Zucht nimmt (nach Sirac. 1,18),
, oder aber die göttliche Art der Seele wieder hervorzieht und darum
, alles, was an unserem Wesen durch den (vermeintlichen) Willen der
, Tage, Monate, Zeiten und durch die in den Göttergestalten verkörper-
, ten Laster des irdisch-sinnlichen Naturlebens gefesselt erscheint, (nach
, höherem Ideal) bildet, also nach dem Apostelwort (Gal. 5,25) aus dem
, höheren Wesen des Geistes auch ein entsprechendes Verhalten ableitet,
, oder endlich wenigstens (wenn auch noch nicht gerade die göttliche
, Natur des Menschen selbst, so doch) Gottes — dessen, der für uns ge-
, litten hat und einmal unser Richter sein wird — Gegenwart, als eines
, täglichen Augenzeugen, im Menschen darstellt. Dabei geht die Absicht
, der Schrift überhaupt darauf, uns, die wir der göttlichen Natur
, teilhaftig sein sollen, durch eine dreifache Verpflichtung, nämlich nach Leib,
, Seele und Geist, so zu binden, dass wir, (schon) durch den „Schatten
, des Gesetzes" im Geiste erneuert und eingeführt in die fortwährende
, Arbeit der Beschneidung der Sinnlichkeit, also wohl vorbereitet,
, dann in die Feier des himmlischen Passah (d. h. des christlichen
, Ostern) eintreten und durch den Tod Christi, der als Unsterblicher für

---

schaft der höheren menschlichen Natur dogmatisch streng festzuhalten, wo er einen praktisch ebenso wirkungsvollen Gedanken an die Stelle zu setzen hat (s. a. Z. 17 f.: *divinae — voluit* etc. vgl. 83, 7 ff.). Ähnliches wird sich von der Psychologie *P.*'s in unserm Traktat finden lassen. — 18. Die Dreiteilung stimmt mit derjenigen in Z. 11 ff. nicht überein; s. u. zu 76, 1 ff. — 20. *reform.* etc. vgl. Eph. 4, 23. — *desec.* vgl. Col. 2, 11. — 71, 2: *ex immort. mor.* vgl. 60, 6 f. — 3. *factus pro nobis omnia* vgl. Z. 9 f. und bes. 66, 5 (auch 70, 4): der Gegenstand des Glaubens in allen Gottesoffenbarungen, auch in der Natur, ist für *P.* immer *deus;* auffallend ist das „*pro*", welches in I. Cor. 9, 22 fehlt und hier wohl nur durch die Nähe des *pro* in Z. 2 dem Redner eingeflossen ist. — 4 f. s. Ex. 12, zu *arborum* v. 8, zu *fructus* v. 15. — 6. *omnia sua esse demonstrans* vgl. 78, 6 f., Götzendienst und Sinnlichkeit hängen zusammen und daher auch die Massnahmen gegen sie. — 8. *triumfum* vgl. Col. 2, 15. — 9 f.: *se loquens* vgl. Z. 17. 106, 1 f. — *distrui*: einer der Fälle, wo der Buchstabe bei *P.* sehr dualistisch lautet: über den Sinn kann ja kein Zweifel sein, nur sofern sich Aberglaube und Sinnendienst an die Schöpfung hängt, ist sie zu negieren, über ihr Seinsverhältnis zu Gott ist damit gar nichts ausgesagt. — 12. *non intellexit*: das *colere instituta mundi* ist eine solche Thorheit. — 20. *usum* vgl. 104, 26 f. — *praecepto*: 104, 19. — *formati*: aus der Form der Welt (der gottgegebenen) fliesst der Zweck und die Form des einzelnen Geschöpfes. — 21 f.: man vgl. die Gotteslehre in tr. XI; *P.* sieht hier nur auf den Unterschied Christi und der Kreatur,

, uns gestorben ist, vom (geistlichen) Tode erweckt das richtige Ver-
, ständnis (vom Passah) gewinnen: dass nämlich Gott (Christus),
, wie er überhaupt „alles für uns geworden ist" (wie er uns zu gut seine
, Gegenwart und seine Forderung in alle Formen gekleidet hat), hier,
, im Passah, in der Opfervorschrift Tage, Monate, bestimmte Gestalt des
, Opfertieres, bestimmte Arten von Lebewesen, spezifische Vegetabilien
, und die Produkte irdischer Saat verlangt, gewiss nicht, weil er das
, Stoffliche und Irdische haben wollte, sondern weil er zeigen will, dass
, alles in der Welt ihm gehört (also nicht im Dienst der Sinnlichkeit
, zu einem Abgott an seiner Statt gemacht werden darf), und daher die
, Zucht des irdischen Fleisches und des Geistes — dies ist ja
, auch der Zweck seines Leidens im Fleisch für uns — von uns for-
, dert, zum Triumph über die in uns wirksame Sünde: so will also
, er, der durch die ganze Natur sich ganz zum Ausdruck bringt, (mit
, der Passahvorschrift) nicht sowohl die Naturordnungen zum Gegenstand
, einer religiösen Beachtung machen, als vielmehr sie als solchen beseiti-
, gen. Hier findet das Wort seine Anwendung: „obwohl der Mensch in
, Würden war, so kam er doch nicht zur Einsicht und wurde den Tieren
, verglichen" (die der höheren Einsicht sich verschliessende Sinnlichkeit
, des Menschen ist ja unter den Tieren zu verstehen, deren Tötung Gott
, im Passahgebot verlangt; letzteres ist also nach dem Wink der Psalm-
, stelle zu deuten).

, Diese göttliche Meinung beim Passahgebot ist zu beweisen gegen-
, über dem Einwand, dass das A. T. doch sicher alles buch-
, stäblich und sinnlich verstanden habe). Allerdings näm-
, lich, wenn die Gnade im göttlichen Sakramente das Passahmysterium
, einführt und hiebei, wie beim ganzen a. t. Gesetz, als dem Vorläufer

---

auf das trinitarische Verhältnis reflektiert er hier gar nicht. — 22. *praesumens* vgl. 65, 24 f. — 72, 2. l. *nec inchoati recipit exhordium*, vgl. *Hilar.* de trin. I, 5 (*Mohr*). — 72, 4: *in nobis* vgl. Z. 10, 16: die Lösung der Schwierigkeit liegt auf dem praktischen Gebiet des Werdens der christlichen Persönlichkeit. Daher ist *ut* nicht zu *intellegere* als Objekt zu ziehen (s. index verb.); es wird durch *ut* in Z. 15 aufgenommen. *dicti auctor:* vgl. *Hilar.* trin. I, 30. — 8. *nomine* vgl. 72, 26. 73, 1. — 12. *velut*: *P.* kann, wie der ganze Traktat beweist, in Wahrheit keinen doppelten Akt in der Askese herausstellen, damit berührt sich die Vergeblichkeit seines Versuches, zwischen A. und N. T. einen greifbaren Unterschied zu finden. — 13. *animae*: in Z. 11 dafür *spiritus;* es wäre verkehrt, bei *P.* feste psychologische Begriffe zu suchen und nach Dichotomie oder Trichotomie zu fragen (s. zu 76, 1 ff.). — 13 f. *corporis*: sc. *institutioni, animae*: sc. *castificandae Deo;* l. *institutioni* (Schepss).

, unserer Heilsordnung, dem in neues Licht — mit dem Zwecke des Lei-
, dens — eintretenden Gotte die Thüre öffnet und als Zurüstung aufs
, Passahfest die Tötung des Lammes fordert — eben damit auf Christus
, deutend —, so redet man hier vom „Passah des Herrn", dort vom
, „Opfer Christi", und das Opfertier, welches von der Erde her ist, und
, der Gott der Herrlichkeit sind weit verschiedene Dinge: jenes ein irdi-
, sches, sterbliches, hinfälliges Geschöpf, das eben für die Zwecke der
, Natur durch Gottes Schöpferwort belebt ist, Christus dagegen der Ur-
, sprung aller Dinge, in sich selbst ganz, sein Dasein nicht anderswoher
, ableitend, ohne Anfang, ohne Ende, einer, den man durchs Universum
, verfolgen kann und doch überall als den Einen finden wird, bei welchem
, eher uns die Worte, als ihm das Wesen ausgeht, weil in Gott kein
Endtermin und kein Anfangspunkt des Seins — da er eben ein immer-
, währendes Sein ist — erfasst werden kann; all dies (metaphysisch unend-
, liche Sein) ist aber das Wesen d e s Gottes, welcher für uns ins Fleisch
, kommen wollte, bezw. für uns im Fleisch gelitten hat (als „unser
, Passahlamm", welches demnach unendlich über das alttestamentliche
, erhaben ist). Doch aber hat Gott uns durch Einkehr in uns selbst zu
, der Einsicht führen wollen, dass (kein Widerspruch zwischen der
, a. t. und n. t. Passahvorschrift besteht, weil) er doch das Subjekt bei-
, der Worte („Passah des Herrn" und „Opfer Christi") ist, und die Har-
, monie der göttlichen Worte muss bei allen einzelnen Punkten so durch-
, geführt werden, dass das Neue Testament mit dem Alten übereinstimmt.

— 15. *est*: s. zu 70, 4. — 16. l. *perfecti*. — 16 f.: nach der Parallele 95, 23 f. liegt ein Citat vor, dessen Abgrenzung aber eben durch den Vergleich mit dort sehr unsicher wird; bei dem Ton, der auf *corporis* und *voluntatis* liegt, ist *voluntatis* jedenfalls ein unveränderlicher Bestandtheil der Phrase, darf also in 95, 24 nicht in *voluptatis* umgedeutet werden (opp. *Schepss*), im übrigen mag die Verwendung derselben hier und dort immerhin verschieden sein. Und sie ist es, und daraus erklärt sich die Variation in der Form. In **95, 23 f.** ist *voluntatis* ohne *divinae* gesetzt und man hat von dieser Seite freie Hand, das Vorangehende aber nötigt, *voluntas* hier geradezu als den bösen menschlichen Willen zu fassen = *saeculare aliquid velle* (95, 18 f.) und *corporis* mit dem *facere* in 95, 19 zusammenzubringen, den ganzen Satz aber so zu verstehen, dass die Askese gepflegt werden müsse um den Preis des (egoistischen) Willens. In **72, 16 f.** muss *excolitur* und *voluntatis* anders genommen werden; dazu nötigt schon das „*divinae*", aber auch der ganze Zusammenhang. Das N. T. bringt zum A. T. noch etwas hinzu, einen vollendeten Abschluss, es macht ‚alles' neu (72, 17 f.), nicht bloss die Art und Weise des Leibeslebens, sondern den geistigen Kern des Menschen; den macht es göttlich, himmlisch, wie (72, 19 f.) durch I. Cor. 15, 49 angedeutet sein soll. (Dass

, Allerdings obwohl sie beide eine Einheit bilden, so berechtigt doch die , Thatsache der Gesetzgebung (im Unterschied von der Erlösung durch , Christus) und die Verschiedenheit der Zeit und des Namens nach Mei- , nung mancher zu einer Scheidung, auch wird ja im A. T. Tieropfer , und äusserliche Beschneidung, im N. T. bloss der geistige Glaube ver- , langt. Da sollen wir denn (diese bisher aufgestellten Gegensätze von , Ansichten vereinigend) an unserer eigenen Person zu der Erkenntnis ge- , langen, dass beide Testamente zusammen die gleichsam doppel- , seitige Vollkommenheit des Menschen anstreben, nach , Leib und Geist, wie Christus, im Fleisch, diese beiden Seiten hatte, und , dabei das A. T. die Zucht des Leibes im Dienst Gottes, das N. T. die , der Seele zum Gegenstand hat, also beide nicht disharmonieren, sondern , rationell sich teilen, damit wie beide Testamente zusammen den Einen , Gott uns geben, so (ihre gemeinsame praktische Frucht) in uns das , Ideal des vollkommenen Guten sei, wenn nämlich die Zucht des Leibes (die , Askese) mit der Frucht eines göttlichen Wollens gekrönt wird, worauf , die paulinischen Worte hinweisen, welche das Vergehen des Alten und , das allseitige Werden eines Neuen (II Cor. 5,17) oder wieder das Bild

---

freilich die beiden Citate in 72, 17 ff. dem A. T., auf das sie doch in ihrer ersten Satzhälfte zielen, genau besehen, das Urteil sprechen, wird weiter unten in Erwägung zu nehmen sein). Das ist die *divina voluntas* (vgl. 77, 1: *divinae intelligentiae*), ihre Äusserung (*fructus*) muss auch dem Bild der Askese neue Züge geben (*excolitur;* dieses im Sinn von 95, 24 zu nehmen, will neben *fructus* nicht gelingen). Endlich die Frage des Citates: die im appar. crit. verglichenen Stellen genügen nicht; das ist wohl zugestanden, auch wenn unsere Deutung angefochten würde, dazu verrät 72, 17 (*sicut apostolus ait*) zum mindesten, dass es kein paulinisches Wort sein will. Weiter vermag ich es nicht zu bestimmen. — 22. *percusso Aegypto* s. zu 63, 2. — 24. *dicitur*: denn ein sachlich ganz anderes Ding ist es nicht. — 26. *offertur*: dass nicht an das Messopfer zu denken ist, ergiebt sich aus 73, 1 ff. zusammen mit 69, 6. — 73, 3 f.: vgl. can. 32, welchem auch die folgende Entwicklung über die Faktoren im Menschen nicht widerspricht. — 4. *germana* etc. vgl. 78, 6. — 5. *limi adpraeh.* vgl. Gen. 2, 7. — 7. *vitiorum* hier im Sinne von natürlicher Unvollkommenheit; darauf weist die Verbindung mit *diebus* etc. und der ganze Zusammenhang, auch das „quae sub sole sunt" (nach Eccles. 2, 11). Der Sprachgebrauch P.'s ist unvorsichtig; in den Stellen 18, 14. 60, 2. 83, 14 scheinen diese natürlichen Unvollkommenheiten der sinnlichen Existenz das Wesen der Sünde und deren Erklärung zu enthalten (73, 10. 81, 4. 95, 20. 96, 26. 98, 12 sind in dieser Hinsicht unbestimmt; 12, 23. 15, 13. 92, 11. 96, 22 betonen das moralische Moment); P. will aber nur für den praktischen Gebrauch einen Wink, dem ethischen Arbeiten und Selbsterkennen die Direktive geben, die Sinnlichkeit als den Hauptschauplatz der Sünde bezeichnen (*vitiorum*

, des irdischen und das des himmlischen Menschen (I Cor. 15, 49) neben-
, einanderstellen (also die Doppelheit der Testamente auf den Menschen
, und zwar auf dessen leibliche und geistige Seite beziehen).

, So lautet denn in dem zeitlich vorangehenden Testament, wie der
, vorliegende Text es zeigt, die Forderung für die Passahfeier, wo das
, Volk, nachdem Ägypten geschlagen ist, zur Freude durchdringen soll, auf be-
, stimmte Opfertiere, auf gewisse Tage bestimmter Monate, auf eine bestimmte
, Zeit des Jahres; im sogenannten Neuen Testament dagegen, wo nach der
, evangelischen Erzählung die Opfertiere aus dem Tempel hinausgetrieben,
, wo die Welt ans Kreuz geschlagen ist, stellt der für uns ans Kreuzes-
, holz steigende Christus das Opfer dar, und deshalb redet man dort von
, „Passah des Herrn", hier von „unser Passah"; daran sollen
, wir den beabsichtigten Fortschritt der Offenbarung erkennen und alles,
, was geschieht und geschehen ist, verstehen lernen als zum Heil der Men-
, schen vor Augen gestellt, das will besagen zu dem Zwecke, in ihnen
, dem Geist zum Siege zu verhelfen. Die Leibesnatur, welche beim
, Apostel „Gestalt der Welt" und „alter Mensch" heisst, ob sie schon
, durch Gottes Hand gemacht ist, hat eben doch, weil von Erde genommen,
, Verwandtschaft mit der irdisch-natürlichen Art, und da sie dem zer-
, splitternden Einfluss der Tage, Zeiten, Jahre, Monate (der Zeit überhaupt)
, und aller Arten von (natürlichen) Mängeln, wie sie das Leben unter
, der Sonne einmal mit sich bringt, unterworfen ist, so hat sie die gött-
, liche Art im Menschen durch die Funktionen der Leibeshülle wie
, durch lauter Fallen, vor denen er sich zu hüten hat, abgeschwächt,
, wie der Profet es sagt: „der der Vergänglichkeit unterworfene Leib
, beschweret die Seele, und es drückt die irdische Hülle auf den viel-

---

in se loca 102, 13 vgl 77, 9: *occupaverat*, vgl. 96, 8: *devicta vitiis caro*), nicht eine Sinnlichkeitstheorie aufthun (s. zu tract. VII S. 103 f. und unten zu tract. X); der letzteren opponiert er ja heftig (s. tr. V und VIII, vgl. 18, 20, und 70, 14: *„videntur"*); aber da ihm selbst alle Theorie in diesen Dingen ferne liegt, ist er in den Ausdrücken wenig wählerisch. — *divisa*: auch dies hat für *P.* deshalb nicht die Bedeutung, wie in einem dogmatischen System, z. B. Augustins (s. zu 76, 17) und dasselbe gilt von dem Citat Sap. 9, 15. — 9. *corrumpitur*: im natürlichen Sinn, wie can. 32, anders als 83, 23 ff. (s. o. S. 101). — 13. *sicut caro* etc. die Geburt aus der Jungfrau (denn diese und nicht etwa die von Christus geübte und vorbildliche Virginität ist gemeint, nach dem *P.*'schen Sprachgebrauch von *virginitas* und *virginalis*) ist ein Symbol der Askese. — 14. *ante consp. domini*, wie das Passahlamm. — *formam peccati*: *P.* ist hier wieder unsicher in seinen Ausdrücken: die *forma pecc.* (vgl. 71, 4 *f. pecorum*),

, sinnenden Geist". Da muss sie notwendig durch das a. t. Gesetz , in Zucht genommen und sozusagen in der Stiftshütte (wie das , Passahlamm) dargebracht werden, um eben nicht mehr an Tage und , Zeiten (an diese zeitlich-sinnliche Daseinsweise) gebunden zu sein, son- , dern nach Analogie des mit einem jungfräulichen Leib zusammen- , hängenden Fleisches Christi vor dem Angesicht des Herrn die in ihr , (der Leibesnatur) wirkende Sünde als das Opfertier zu töten und sich , gleichsam am Kreuz Christi wie ein vollkommenes, männliches, tadel- , loses Lamm opfern zu lassen und unter Tilgung aller Untugenden zu , sterben, im Sinne des apostolischen Wortes, dass wir mit Christo ge- , kreuzigt seien und nicht mehr selber leben, sondern Christus (das , Christusprinzip) in uns lebe. (Dieser Zweck beider Testamente kann , wirklich erreicht werden:) Denn wem diese Erkenntnis aufgeht, indem , er Kraft zum Glauben bekommen hat und in der Taufe mit Christus , durch das Sterben begraben worden ist, der kann sich über Tage, , Zeiten, Monate erheben und verdient unter der Zahl Gottes, nicht unter , der Zahl der Welt gedacht zu werden; durch seine Stellung über dem , Irdischen, da er im Fleische lebt, aber nicht nach dem Fleische wandelt, , wird er „Passah des Herrn" (a. t.), und weil er im N. T. wieder- , geboren und dem Leibe (d. h. Leibesleben) Gottes (Christi) ähnlich ge- , worden ist, so erkennt er mit dem Augenblicke, wo er sich als Voll- , opfer Gott darbringt, dass im Leiden Christus als „unser Passah" , geopfert worden ist, wie Paulus in Ro. 6, 5 f. und 6, 10 dies bezeugt , (nämlich diese Bedingung für das echte christliche Verständnis des Passah, , und zugleich diesen Sinn von „unser Passah": dass Christus durch sein

---

welche vernichtet wird (wie das *corpus peccati* 74, 5 und can. 32) ist nicht identisch mit der Sinnlichkeit an sich (s. zu can. 32), dagegen ist diese in 74, 10 wieder selbst als *forma peccati*, d. h. aber als Ort, Rahmen, Ausdrucksmittel der Sünde bezeichnet, parallel mit *arma peccato* (74, 11). — 16. *moriatur* wird durch *cum abolitione* eingeschränkt, vgl. 70, 10. — 18 ff. *qui* bis *mortem*: die Erkenntnis (auch in die Einsicht in den Zweck der beiden Testamente) hängt von der Erfahrung des n. t. Heiles ab. — 21. *numerum dei, saeculi*: zu letzterem vgl. 77, 19. 79, 5; nach 77, 19 (vgl. 57, 4) steht Gott über aller Zahl, Beweis genug, dass es *P.* mit dem „*numerus*" nicht sehr ernst ist, als ob er irgendwelchen Wert auf Zahlenmystik gelegt hätte; dahin lautende Formeln sind ihm ein Mittel unter vielen anderen, um den allbeherrschenden Grundton seines Glaubens zu einem klingenden Akkord zu ergänzen, vgl. 77, 23. 78, 13 ff. 81, 7 ff.: ein bewusstes Spielen mit diesen Redemitteln. — 24. *consimil. corp. dei* vgl. Phil. 3, 21, den eschatologischen Sinn ethisch umdeutend. — 74, 2 ff.: zu betonen ist (s. o. im Text) einmal *scientes hoc quia*, sodann *resurrectionis* und *vivit deo*: beides soll

, Sterben, wesentlich als durch ein Vorbild, den asketischen Heiligungs-
, prozess in uns zum höheren Ziele eines neuen, sittlichen Lebens im
, Dienste Gottes bringt.)

, So hat denn auch unser Gott (mit seinem ganzen Werke und
, der darnach zu verstehenden eigentümlichen Doppelnatur seiner Person,
, nichts anderes bezweckt, als das eben Genannte, er hat) Fleisch ange-
, nommen, um so die Zweiheit der göttlichen und menschlichen Gestalt,
, d. h. die der göttlichen Seele und des irdischen Fleisches, in seiner
, Person zu besiegeln (in typischer Darstellung); er veranschaulicht,
, dass das eine von diesen die Gestalt der Sünde darstelle, das andere
, die göttliche Natur, und zeigt, dass jenes die Waffen der Ungerechtigkeit
, zur Sünde, dieses die Waffen der Gerechtigkeit biete; er zeigt es eben,
, indem er zu unserem Heile Fleisch wird: er, der Unsichtbare, tritt in
, die Erscheinung, der Geburtslose wird geboren, der Unfassbare lässt sich
, fassen, als Mensch stirbt er und als Gott steht er auf, bald klagt er
, wie in Angst, dass seine Seele betrübt sei bis zum Tod, bald vermisst
, er sich höher, als ein Mensch dürfte, nämlich zur Rechten Gottes sitzen
, zu wollen, bald fleht er, ob der Leidenskelch nicht, wenn es möglich
, wäre, vorübergehe, bald erklärt er zuversichtlich, den vom Vater dar-
, gereichten Kelch trinken zu wollen, bald klagt er, wie ein Mensch es
, thut, von Gott verlassen zu sein, bald verheisst er, wie nur Gott es
, kann, dem Schächer das Paradies; er heisst (Menschen-) Sohn, und doch
, ist Josef nicht sein Vater, er heisst Sohn und doch bietet Maria der
, Welt das Wunder einer Jungfräulichkeit, die wie vor und bei der
, Empfängnis so auch nach der Geburt sich gleich bleibt — für den

---

den Fortschritt im N. T. bezeichnen. — 8. *formam dei* vgl. Phil. 2, 6. — 10. *formam* s. zu 73, 14. — 12 ff. *dum* etc. vgl. *Hilar.* trin. V, 18 ähnliche Antithesen. — *innascibilis*: s. zu 71, 21 ff. — 23. *datura* etc.: vgl. 61, 1; hier wie dort werden die Wunder der Offenbarung verwertet als Symbole für den ethischen Gegensatz des weltlichen und des gottgeweihten Lebens. — 24 *quoniam* etc.: vgl. *Hilar.* a. a. O. V, 6 *nunquam dissimilia coeant nec diversa consentiant* etc. — 75, 1: *dum*: fasst die vorausgehenden *dum* (74, 10 ff.) unter dem Gesichtspunkt des *quoniam* (74, 24) zusammen. — 2. *sic* etc.: der Nachsatz biegt zunächst aus, erst in 75, 15 f. und 75, 20 f. kommt der beabsichtigte Hauptgedanke. — 3 ff.: den für die Gottesoffenbarung in Christo aufgestellten Begriffen liegen biblische *termini* zu Grunde; so ist für *unus Christus, unus Jesus* zu erinnern an Stellen wie Ro. 5, 17, I Cor. 8, 5; für *sapientia* an I Cor. 1, 24, auch Prov. 8, 22, für *angelus* an die alttest. Erzählungen vom Engel des Herrn, besonders aber an Mal. 3, 1, für *quod factum* etc. an Joh. 1, 3 f. (nach der

, menschlichen kreatürlichen Verstand vollständig unvereinbare Gegen-
, sätze, Jungfräulichkeit und Gebären, Ewigkeit und Tod, Zuspruch und
, eigener Kleinglauben, Zagen und Freimut: also zeigt Gott (Christus)
, damit nur, dass „geistige Willigkeit" und „fleischliche
, Schwachheit" im Gegensatze stehen. Dabei wollte er aber auch
, bei seinem Leiden für die Menschen als der Gott, im Fleische, ver-
, standen sein; wenn man uns daher nach unserer tieferen Meinung
, (über ihn) fragt, muss es heissen: er ist der Eine Gott; wenn man
, nach einem Ausdruck fragt: er ist der Eine Christus; wenn nach dem
, Werk: er ist der Eine Jesus; wenn nach der Natur: er ist der (wesens-
, gleiche, echte Gottes-) Sohn; wenn nach seinem Ursprung, so müssen
, wir antworten: er heisst Vater; wenn nach der Schöpfung, so muss es
, lauten: er ist die (schöpferische) Weisheit; wenn nach dem Dienst: er
, ist Engel (des Herrn im A. T.); wenn nach der Macht (die er auf
, Erden hatte): er ist Mensch; wenn nach der Herablassung: er ist des
, Menschen Sohn; wenn nach dem, was durch ihn gemacht ist: es ist
, Leben; wenn nach dem, was ausser ihm ist: es giebt nichts. Er hat
, alles so angelegt (in der ganzen Heilsgeschichte), dass, da er in allem der
, Eine ist und da er den Menschen in sich vereinheitlichen wollte, auch der
, Gottesgelehrte keine andere Vollkommenheitsleistung (auf diesem Gebiet)
, soll erreichen können, als in demjenigen den Einen Gott zu
, glauben, in welchem er als dem Allmächtigen (d. h. in sich die
, Kräfte der ganzen Welt vereinigenden) die Substanz von dem, was ist
, und was genannt wird, (alles Seins und aller Offenbarung) finden würde.
, Denn man darf es nicht als eine Erniedrigung der wahren Gottheit be-
, trachten, wenn Gott — ja doch aus blosser Liebe zu uns und um unsere
, Schwachheit für uns zu tragen — die Forderung des Opfers der irdi-

---

bekannten anderen Interpunktion). — 9. *unum*: ähnlicher Gedanke wie bei Augustin, vgl. zu *divisa* 73, 7. — *in se*: sc. *deo*, *opp.* der zerstreuenden Welt (73, 7) — *unus in totis*: vgl. 71, 3. 24. — 12. *quod dicitur*: wie 66, 5; dem entsprechend *quod est* zu erkl. — *in se*: nähere Beschreibung der *omnipotentia*; es ist nichts *extra illum* (Z. 8). — 13. *pertinere* etc. vgl. *Hilar.* trin. I, 30. — 15. *oblationes* etc. wie 71, 3 ff. zu verstehen. — 16. *in nullo* etc.: erst dies ist der zu *si* in Z. 13 gehörige Gedanke. — 18. *sed ut*: weist zurück auf *nec enim* in Z. 12 f. — 21. *ipse se... dividens* vgl. 73, 6 f. und vgl. I Cor. 11, 32. — 76, 1.: *distruend. opus mundi*, wie 70, 10; 65, 26 und 77, 24 dafür *vincere op. mundi*, und an diesen beiden Orten allerdings unzweifelhaft im Sinn der sinnlichen Natur (s. die Zusammenhänge mit *natura* und *nativitas*), als dasjenige, was (78, 20) *mundus in nobis operatur*, vgl. *opus carnis* 77, 5. 98, 21; aus der weiteren Stelle 78, 26 (*vocabitur — — non opus mundi*) geht aber hervor, dass nicht eine metaphysische

, schen Natürlichkeit in seine Menschwerdung einkleidet, indem er sich , in nichts, nach natürlicher Schätzung, von uns unterschied und damit , bewies, wie weit die Macht der ewigen Unendlichkeit (mit dieser Ver- , einigung des Göttlichen mit dem Menschlichen) das Fassungsvermögen , des menschlichen Denkens übersteige; vielmehr sollte dieses Rätsel , des Seins nur dazu dienen, den Glauben in die wahre Gotteserkenntnis , einzuführen und darin zu befestigen, damit er die verfänglichen und , unnützen Fragen der Welt von sich weise und sich auf die (praktische) , Erkenntnis der Sünde, welche in unserem sterblichen Leibe wirkt, , sammle, und damit der Mensch (nun) selbst sich teile und an Gott = , Christus, der dieses alles an sich zeigt, absehe, was zur Zer- , störung des Werkes der Welt (Weltlichkeit) durch leibliche Zucht ans , Kreuz geschlagen werden muss, was dagegen im Menschen tadellos Gott , dargebracht, was endlich, als ein uns innewohnendes Göttliches, vor , allen leidentlichen Zuständen bewahrt werden muss, damit wir, wie ge- , sagt, an Leib, Seele und Geist, in dreifacher gottgeweihter Arbeit (an , uns) vollkommen werden und das paulinische Wort vom Dienst der Ge- , rechtigkeit (Ro. 6, 19. 23) wahr machen.

, Darum nun gilt es, den ganzen grossen Zusammenhang (der gött- , lichen Offenbarung im A. und N. T.) sich zu überlegen, und obwohl , vollständig bestehen bleibt, dass die Schönheit der Schöpfung mit der , abwechselnden Bewegung in ihrer Natur für die (göttliche) Zweckmäs- , sigkeit des Weltlaufes spricht, so gilt doch andererseits, dass der

---

Ableitung der Sünde gemeint ist, sofern ja dort gerade dieser (in der Astrologie gipfelnden) Irrlehre entgegengetreten wird. Weil aber *P.* die Ueberwindung dieser irrigen Ansicht von der praktischen Ueberwindung der Sinnlichkeit abhängig denkt, so kann er sich, wenn man so will, unvorsichtig, so ausdrücken, als ob in der That die natürliche Sinnlichkeit etwas Gottwidriges, das Produkt eines widergöttlichen Prinzipes wäre. Er sucht nicht eine falsche Theorie theoretisch, sondern das in der Theorie steckende Prinzip praktisch zu überwinden. Genau genommen ist Gegenstand des *distruere* nur das *corpus peccati* (74, 5), welches im natürlichen Leib den Sitz hat, can. 32 darf hier durchweg für die Auslegung massgebend bleiben. Nach dieser Auffassung von *opus mundi* ist auch *opus saeculi* in 102, 10 zu verstehen, dagegen *saeculi opera* in 99, 6 im moralischen Sinn: weltliches Treiben. — 1 ff. *quid* etc.: die 3 Stücke sind nach Z. 4. Leib, Seele und Geist, und doch soll die Seele nach 70, 12 göttlicher Art sein und insofern (70, 15) mit *spiritus* zusammenfallen: hier wie dort ist die Anthropologie gänzlich in Verwirrung (vgl. auch zu 72, 13), *P.* hat kein Interesse, sie klar zu legen. — 11. *dispensatio* durch Gott, hier in der Schöpfung, 73, 1 in der Offenbarung. — 12. *alterutro*: Werden nnd Vergehen, Wechsel der Jahreszeiten,

, Schöpfer an Herrlichkeit weit über dem steht, was man über die ganze , Kreatur (zusammen) ausdenken mag, und so hat Gott (auch in der , Passahvorschrift) nichts in derartigen Dingen für sich bedurft , (also weder Opfer von Tieren, noch Weihe bestimmter Tage), sondern , seine Forderung ist rein bloss auf die Erziehung des Men- , schen angelegt. Der Mensch hatte sich verführen lassen, und die , einfach sinnige Ordnung der göttlichen (Schöpfungs-)Werke, welche sich , nach Ort und Zeit, Zahl, Tag (und Nacht), Mondenwechsel und nach , Ideen gliederte, war durch die dämonische Art der Götzen , (durch die gottwidrige Richtung, welche sich in den Göttervorstellungen , Ausdruck gab) in Verwirrung gekommen (nämlich im Denken und , religiösen Verhalten der Menschen), sofern man ganze Familien wesen- , loser Gottheiten einführte und den unübertragbaren Namen „Gott" auch , Tagen, Monaten, Tieren, Vögeln, Holz und Steinen beilegte, und der , Glaube (an den Einen Gott) kam so in Anfechtung, dass man den Gott , so herrlicher Gaben (der Schöpfung) verliess und körperliche, sinnliche , Formen der Kreatur, aus den Elementen der Erde oder des Himmels, , anbetete, wie Ro. 1 es schildert. Da musste wohl unser Gott in der , Mitteilung der vollkommenen Ansicht mit erzieherischer Weisheit vor- , gehen und den steilen Aufstieg zum göttlichen Verständnis gleichsam , auf einem Umweg mit schwächerer Steigung umgehen. So hat er zuerst , durch Mose im Gesetz jegliche Götzen, würden sie nun im Himmel oder , auf der Erde oder im Wasser gesucht, verboten, hat den Dienst der , weltregierenden Gestirne (Sonne und Mond), welcher in schädlicher Ge-

---

Tag und Nacht: immer ein Steigen und Zurückgehen. — 13. *sensum*: wie 75, 3. vgl. *Hilar.* de trin. I, 7. — 16. *dispositionem* vgl. 104, 12 f., überhaupt tract. XI. — 17. *divisam*, also ist für *P.* die *divisio* an sich nicht etwas Gott Fremdes, wie etwa für Augustin (s. zu 73, 7). — *daemoniaca* etc. sofern von Gott abführend, etwas Unwahres an Gottes Stelle setzend. -- 18. vgl. *Hilar.* de trin. I, 4: (vgl. VI, 9): *namque plures eorum numerosas incertorum deorum familias introducebant.* — 20. *tanti muneris*: vgl 92, 12. *Hilar.* de trin. VI, 48 u. I, 4. — 27. *relig. sententiae modum*: vgl. 104, 3 f., dort dieselbe Phrase in anderem Zusammenhang. — 77, 3 f.: *militia*: hier nicht wie in 78, 27 = Herr, sondern wie in can. 38 = Dienst. — *quae operatur* etc.: Der Aberglaube hat immer eine schädliche Wirkung für das sittliche Leben (s. zu 70, 14), wie er zugleich an der Verderbnis des letzteren seine psychische Grundlage hat; daher er hier mit dem *opus carnis* zusammengedacht wird. — 8. *vitiorum* weniger verfänglich, als 73, 7 (s. z. d. St.); *natura* kann bei *P.* an solchen Stellen nach dem Massstab von can. 28 gedeutet werden. — *idolicis* etc. s. zu Z. 3 f. (u. 70, 14). — auf *in nobis* liegt der Nachdruck, darnach versteht *P.* auch das paulinische Citat; in *daemoniis* ist (s. zu

, dankenbildung sich auswirkt, verpönt, und — um in diesen Dingen das , Werk des Fleisches der Zucht zu unterwerfen (dies ist die letzte , Absicht) — durch die strengen Schranken des Gebotes dem , Menschen abgewöhnt, neben dem Einen Gott noch etwas willkürlich , als Gott zu setzen; und wenn er nun (darauf kommt es für uns an) , etwas zum Opfer forderte, so wünschte er nicht das blutige Töten , von Tieren, sondern die Ertötung desjenigen in uns (der Sinnlich- , keit), was die zur Natur gewordenen Untugenden, unter dem Schutz , der sinnlich gearteten Göttergestalten, in Beschlag genommen hatten; , darauf (auf diese subjektive Seite beim Götzendienst, wie bei den ihm , entgegenarbeitenden göttlichen Vorschriften) weist schon der Apostel hin, , wenn er sagt: „nicht als ob der Götze etwas wäre, sondern, was sie , opfern, opfern sie den Dämonen". Erst nachdem dies — also natürlich , im Menschen — zurecht gebracht war, konnte Gott selber, als die , Natur alles Guten, in die Schöpfung und zwar gleichsam in den Ort , eines vollkommenen Menschen, nämlich in den Schoss des jungfräulichen , Fleisches eingehen und, nachdem die Göttergestalten (und was ihnen im , Menschen entsprach, die Sinnlichkeit) im Tieropfer getötet waren, sein , Blut zur Erlösung und Sühne für die Menschen opfern, und indem er , von der Empfängnis, Geburt und Wiege an alle Erniedrigungen unserer , Natur durchlief und die Welt ans Kreuz schlug, sich des Men- , schen freuen, welcher in Gott und durch Gott für Gott gerettet war.

76, 17) nur das Negative (*non deo*), nicht eine positive Vorstellung von Dämonen betont; würde dies geschehen (wie es Paulus im Sinne hat), so verlöre das Citat alles Recht im Zusammenhang, welcher ganz auf das „*in nobis*" angelegt ist (s. a. Z. 10: *scilicet in homine*). — 10. *quae*: Petschenig l. *quia quae*. — 12. *bonorum natura* als Gegensatz zu *vitior. nat.* (Z. 8). — *velut*: Die Geburt aus der Jungfrau ist sinnbildlich zu verwerten; vgl. 78, 13. — 17. *in se*: dass *P.* bald Gott im Menschen bald den Menschen in Gott sein lässt, darf nicht wundernehmen (s. o. S. 104). — 20. *in totis*: wie 71, 24. 75, 9. — 21. *primitiae* ist halb wie *principium* genommen, Col. 1, 15 spielt in die Vorstellung herein; *omnium* ist neutral gefasst: — *de propiato*: l. *depropitiato* (s. *Rönsch* Ital. u. Vulg. 189). — 24. *op. mundi* s. zu 76, 1. — 25. *nascimur*: zweideutig (für Geburt und Taufe); der Satz erklärt das vorangehende *vincatur*: die (praktische) Schätzung der natürlichen Existenz soll überwunden werden. — 78, 7: *rectores* vgl. 22, 20 und *principatus* (77, 4; dann besonders in tract. V. 63, 26. 65, 14). — *deos aestim.*: zu diesem und dem Folgenden vgl. tract. V (63, 26). — 7. *necessario*: leitet (wie in 58, 19. 73, 11. 76, 26) den Nachsatz als eine notwendige Folge des Vordersatzes ein, wenn auch hier das Verbum (*intellegatur*) nicht ganz dazu stimmen will, sondern ein *demonstretur* hineingedacht werden muss. — 11. *in quibus*: also

, (Diesem Sachverhalt entsprechend sind die einzelnen Artikel , der Passahvorschrift zu verstehen). Der erste Monat wird im , Passah verlangt, nicht als ob ein Monat an sich besondere Aufmerksam- , keit verdiente; auch die Monatszahlen werden ja mit der in Zahlen , fassbaren Welt untergehen; sondern es soll entsprechend Gottes (Christi) , einzigartiger und allumfassender Schöpferstellung anerkannt werden, , dass, nach dem Schriftwort, Christus der Erstling von allem ist (daher , der erste Monat gewählt ist). Ferner, wenn nach dem durch Sühne , glücklich bewirkten Vorübergang des Feindes (d. h. des feindlichen , Jahweh an den Häusern der Israeliten) der erste Monat für das , Opfer verlangt wird, so soll, da nach dem Schriftwort die Zahl des , Menschen in der Zahl des Tieres zu suchen ist (und demnach die , Monatszahl für das Tieropfer auf eine besondere Zeit des menschlichen , Lebens hinweist), das Werk der Welt, wie es mit unserem ersten, na- , türlichen Geborenwerden zusammenhängt, als Gegenstand der geforderten , Überwindung bezeichnet werden, damit wir allmählich mehr in Gott als , in der Welt unsere Geburtsstätte suchen und verstehen lernen, dass für , uns der erste Monat und unser Fest- (Geburts-) tag nicht dann ist, wann , wir in der Welt erscheinen, sondern dann, wann für uns Ägypten ge- , schlagen, d. h. von uns die Welt verschmäht ist und wir durch gött- , liche Neugeburt wieder in Gott hineinversetzt werden. Wenn dem Mond- , lauf dabei eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden muss, so

---

auch nach seite des *spiritus* (vgl. 71, 7), das steht in Widerspruch mit 78, 5 f. *(caro)*, mit dem psychologischen Schema, welches sonst der Soteriologie zu grunde liegt (z. B. 74, 10 f. 76, 1 ff. und oft); s. das zu 72, 13 und 76, 1 Bemerkte. — 12. *reparata*: durch die Taufe (vgl. Z. 3), deren Auffassung (zusammen mit *lex*) wie in 58, 18; vgl. oben S. 116, anders ist das *reparemur* 60, 14 f. zu verstehen (von der Busse). — 12. f. *mensis dom.* vgl. *dies domini* 67, 8. — 14 f. *gentes* und *angeli* Symbol für Welt und Gott, weltliches und heiliges Wesen; der Hauptton liegt auf *secundum*: *P.* will die Hereinziehung des Dekalogs (Z. 13) rechtfertigen; die Stelle in dieser Fassung sehr häufig bei *Hilar.* (und andern) s. *Hilar.* ed. *Migne* I. 279, u. d. Anm. — *decada saeculi*: die Zehnzahl als Zahl der Welt, wahrscheinlich nach *Apoc.* 12, 3. 13, 1. 17, 12 u. ö. (an die 10 Weltwochen im Buch Henoch wird man nicht zu denken haben). — 17. *myst.* wie 71, 13. — 19. *in tribus*, nämlich in dem Folgenden *(initium* etc., vgl. 81, 3); dass aber auch die *triformis decalogi lex* von Z. 12 nachwirkt, ist bei *P.* wohl möglich. — 21. *venisse*: vgl. 103, 10: berechtigt aber noch nicht, bei *P.* eine Präexistenztheorie als Unterbau seiner Soteriologie anzunehmen: dazu klingt es viel zu allgemein, und um eine metaphysische Theorie kümmert sich *P.* überhaupt nicht. — 22. *intemporabilis*: vgl. *inpossibile* (76, 8), eine ganz augustinische, bezw. neu-

, soll er dadurch nicht zu einem Gegenstand religiöser Observanz ge-
, macht sein, eher das Gegenteil: jeder Mensch ist ja an das Sichtbare
, gekettet und die mit den Naturelementen wesensverwandte Sinnlichkeit,
, die an Tage und Zeiten gebunden ist, schätzt gerne die weltregierenden
, Gestirne als Götter; da müssen denn notwendig die Zahlenverhältnisse
, der Elemente als durch Gott fest bestimmt dargestellt werden (eben
, indem er in der Passahvorschrift auf sie als seine Schöpfung hinweist);
, ferner der Thatsache des Zu- und Abnehmens (des Mondes) gegenüber
, soll in erster Linie der Glaube an eine eigene Macht der Gestirne,
, welche ja doch gar nicht mit freiem Willen handeln können, beseitigt,
, sodann die ganze Anleitung der weltlichen Weisheit (in der Astrologie)
, abgewiesen werden: der Mensch soll nach Leib, Seele und Geist — in
, allen diesen drei Beziehungen ist er gebunden —, also dreifach, das
, Gesetz des Dekaloges in sich wieder durchsetzen, und so ein Monat
, des Herrn werden, und die durch Zeit umschriebene Natur (Nati-
, vität) soll in uns unterliegen müssen, denn wenn nach dem Schriftwort
, die „Grenzen der Heiden den Zahlen der Engel ganz entsprechen", so
, muss mit der Besiegung der Zehnzahl der Welt das göttliche Zehngebot
, in uns wiederhergestellt sein; daher kommt es auch, dass im Myste-
, rium des Herrn (d. h. im Passah) der Zehnte vom Gesetz gefordert
, oder bei der Besiegung Ägyptens (durch Mose's Wunder) in Vorbereitung
, des Passahs der zehnte Monat verlangt wird (beide Male als Symbol
, der Überwindung der *decada saeculi*). Wer nämlich als dreifacher
, Sieger Anfang, Mitte und Ende der in uns wirkenden Welt überwunden
, hat, der erkennt, dass er nicht in die Welt gekommen ist, um von der

---

platonische Wendung, aber bei *P.* eben nicht viel mehr als eine Wendung. — 25: nicht eschatologisch; vgl. 91, 4. 103, 10 *(reverti)* und die ähnlich lautende Stelle 79, 25 ff., wo jedenfalls die (Bekehrung und) Taufe vorschwebt; aus solchen Ausdrücken wie *reverti ad genus* (vgl. zu Z. 21) konnte von Freund und Feind für eine metaphysische Theorie Kapital geschlagen werden; es ist aber zu verstehen nach 70, 12: *divinum animae genus repetens.* — 26. *opus mundi*: s. zu 76, 1. — 79, 1: *ex agnis et haedis* ist gesperrt zu drucken. — 4. *inbuentes*: l. *intuentes*, da *inbuere* für *P.* die Funktion des Lehrers bedeutet (s. can. 77), diese aber unter dem *opus Christi* hier nicht gemeint sein kann. — 6 ff. *ex duobus unum* wird doppelt angewendet, zuerst auf *corp. et spir.*, dann auf *Christus* und *homo* (vgl. 78, 19). — 10: *ex uno*: neutr.; die Stelle soll nur das *ex duobus in unum*, das Zahlenverhältnis (Z. 6), sofern es auf das Verhältnis Christi und des Menschen gezogen ist (Z. 8 f.), bestätigen. — 11. *expiatio*: geht auf Ex. 12. nicht auf Ex. 29. — *manuf.*: vgl. II. Cor. 5, 1 (Act. 17, 24). — 13 f. *ad fin. ... nitamur*: opp. *decidua* (12); *inculp.*: daher *expiatio* (11). — 17 f.: von Z. 16 an schwebt

, Zeit gebunden zu werden, sondern um über sie Herr zu sein; durch seinen , Glauben an das Ewige ist er zeitlos geworden und hat die Einsicht , gewonnen, dass aller Wechsel im Sonnen- und Mondlauf, bei Tag und , bei Nacht, nicht eine Herrschaft der Natur über unsere Freiheit, sondern , eine zur Schöpfung gehörige Naturordnung ist, und dass, wenn wir zu , unserer eigentlichen Art zurückkehren (in der Taufe), unser ganzes , bisher durchlebtes Leben ein „Passah des Herrn", nicht ein Werk der , Welt genannt werden wird (d. h. als ein Gegenstand des Opferns und , Hingebens, nicht als ein Produkt der Gestirnkonjunkturen vor unserm , Bewusstsein steht); die Gestirne sind Geschöpfe Gottes, nicht Gegen- , stand der göttlichen Verehrung. (So viel über die Punkte am Passah- , ritual, welche in die Astronomie hinüberspielen).

, Des weiteren: wenn ein tadelloses jähriges Lamm aus , Schafen und Ziegen genommen und gegeben werden soll, so heisst das: , wir sollen, nach dem Schriftwort, Kinder an Bosheit und untade- , lig, das Gesetz des Herrn durchschauend, das Werk Christi nach- , ahmen und treiben; ferner deutet das „Jahr" hin auf die Zahl der , ganzen Welt, welche der Mensch überwindet, wenn er sich ganz Gott wieder- , giebt, und sich an die aller Zahl entrückte Christusnatur hält; auf diese , Art soll, indem man aus Schafen und Ziegen, d. h. aus Fleisch , und Geist durch Zucht einen neuen Menschen heraushebt, beides, das , „Passah des Herrn" und „unser Passah" zugleich in uns gefunden , werden, d. h. Christus im Menschen und der Mensch in Christus, und , das Schriftwort sich bewahrheiten, wornach der Heiligende und der, , welcher geheiligt wird, beide aus Einem sind.

, Des weiteren: wenn eine Entsündigung des Hauses ver- , langt wird, so ist damit nicht gemeint die Reinigung des von Menschen- , händen gemachten Hauses, welches schon durch das Alter und die Zeit , baufällig wird, sondern man muss es nach dem Schriftwort erklären: , „Dieses Haus sind wir, so wir bis ans Ende in schuldfreier Kraft des

---

dem Redenden die Bekreuzung bei der Taufe vor, durch dieselbe wird 1. die Beziehung der Taufe auf Christi Leiden ausgedrückt, 2. die ethische Verpflichtung symbolisiert (Z. 22 f.). Daher ist das Citat in Z. 17 f. nach vorwärts schon auf die Bekreuzung des Hauptes in der Taufe zu beziehen (daher *caput*); nach rückwärts allerdings, im Gegensatz zum buchstäblichen Verständnis des Passahrituales, als Auslegungsprinzip zu nehmen (als positive Seite zu dem Citat in Z. 16; insofern liegt dann ein Ton auf *viri*). — 19. *alii-alii*: vgl. 60, 8 f. — 24. s I. Petr. 1, 19. — 23. *consign. nobis*: dies also bischöfliches Vorrecht. — 25. ff.: nicht

, Glaubens frisch bleiben"; Gott will auch nicht die Schwellen und , Pfosten aus Stein oder Balken mit Blut des getöteten Tieres bestrichen , wissen — „Gott fragt nach solchem nicht" —, sondern nach dem Worte , des Paulus, dass jedes Mannes Haupt Christus sei u. s. w., ist es eine , Weissagung auf das Mysterium der Taufe, welches durch das Vergiessen , des göttlichen Blutes seinen Segensreichtum erhalten sollte, und — wie , ihr zum teil schon die Erfahrung gemacht habt, zum teil sie (bald) , zu machen wünschet — es soll alles, was durch die Schwellen und , Pfosten des menschlichen Leibes aus- und eingeht, d. h. alles, was wir , sehen, hören, beten, reden, zum Eingehen des göttlichen Wortes gestimmt , werden, d. h. sich nicht in die ziellose weltliche Verirrung hineinziehen , lassen, sondern — indem wir ja das Kreuzeszeichen darüber machen — , wie mit dem Blut des unbefleckten Lammes, mit diesem (Kreuzes-)Sym- , bol des göttlichen Leidens gezeichnet sein, damit, wenn wir so (mit , diesem ethischen Verständnis des Passahrituales) im neuen Leben statt , im alten Buchstaben wandeln, der uns beim Sieg (über die (Welt) ge- , schenkte Leib nicht mehr eine Erde der Welt, sondern ein Haus Gottes , und nicht mehr Sitz der Hurerei, sondern Bild des Leibes Christi heissen , könne.

, Darum sollt nun auch ihr in der Erkenntnis, dass das Gesetz , geistlich ist, wir aber fleischlich und unter die Sünde verkauft, eure , Seelen in Zucht nehmen zum Gehorsam und euch darbringen als geist- , liche Opfer, als angenehme gottgefällige Gabe, und, im Verständnis des , vorliegenden Textes, nicht buchstäblich eure Lenden gürten, son- , dern nach des Apostels Wort an den Lenden eures Gemütes gegürtet , und nüchtern in allen Stücken, vollkommenes Vertrauen setzen in den , Geist, mit dem ihr (in der Taufe) versiegelt seid, ihr sollt gleichsam , euer Haus reinigen, d. h. in eurem Fleisch den Geboten Gottes , eine würdige Stätte bereiten, damit ihr in Nachahmung der beim alt- , testamentlichen Passah vorgeschriebenen Nachtwache die Nacht der , Unwissenheit eurem Gotte durchwachet und alles, was von euch geopfert , wird (die Sinnlichkeit), aufzehret, ehe der Tag des Herrn in der Frühe

---

eschatologisch; zu *victoria* vgl. die häufigen Stellen von Besiegung Ägyptens, der Welt, der Natur u. s. w., welche schon auf Erden, vorzüglich in der Taufe zu geschehen hat, auf diese ist ja auch der Blick im ganzen Zusammenhang gerichtet; der Sinn des *accept. corpus* ist deutlicher in 102, 1 f. (etwas anders *Hilar.* in ps. LXV., 11: *novae generationis lavacro possessio aeternorum corporum inchoatur) redditum corpus non fornicationi sed domino* etc.; auch stimmt *terra saeculi-domus dei*

, kommt, und wenn euch dies nicht sogleich nach Wunsch möglich ist,
, so rufet, um es fertig zu bringen, euren nächsten Nachbar, d. h.
, — ihr müsst verstehen — den bei euch wohnenden H. Geist zu Hilfe,
, weil, nach dem Apostelwort, ihm das Wollen und Wirken und auch das
, Vollbringen in uns angehört. Und wie der vorliegende Text sagt, dass
, Gott vorübergehen wolle an den gekennzeichneten Häusern,
, wenn er Ägyptenland schlage, so wird es dann bei uns sein, wenn der
, Herr zum Gerichte kommt: da wird er (der Geist) für uns Zeugnis
, geben und in unseren Herzen rufen: Abba, lieber Vater, und so werden
, wir nicht mit der Welt verurteilt werden, sondern an der Stirne ge-
, zeichnet (in, der Taufe) mit dem Symbol des teuren Blutes dann in
, Christus die Freisprechung erlangen.

, Bei allem diesen kann ich, obwohl die göttlichen Schriften unzwei-
, deutig zu euch reden, doch meinen persönlichen Zuspruch nicht zurück-
, halten, da auch ich euch als Zeuge gelte in Christus Jesus, und so
, rate ich denn, als einer, der Barmherzigkeit im Herrn erlangt hat:
, ziehet den alten Menschen aus mit all seinen Lüsten und Begierden,
, werdet selbst ein Passah und bleibet in den sieben Tagen, d. h.
, in der Zeit, wo die Welt vom Anfang ihren Fortgang bis zum Ende
, nimmt, ohne Sauerteig, d. h. ohne Untugend, rein oder mit süssen
, Broten, von den Tagen der Welt unabhängig; bewahret in euch die
, Gottesnatur und das Gottesgesetz, das heisst: lebet (als von süssen
, Broten und vom Passahlamm) von Fleisch und Blut des Herrn, damit
, wenn Gott zum Gerichte kommt, wir nicht, nach dem Wort der Apokalypse,

---

zu 67, 13, wo von Eschatologie keine Spur; bei eschatologischer Auffassung würde die Paränese um ihren wesentlichen Inhalt kommen, vgl. 5, 1: *redemptionem corporis nostri* und 66, 1 f.: *clarificatus in corpore.* — 27. *appelletur*: vgl. 67, 18. — 28 *imago corp. Christi*: vgl. Phil. 3, 21. — 80, 1 f.: vgl. 87, 8, aber dort mit theoretischer, hier mit praktischer Färbung. — 3. *fidei* einzusetzen (p. XXVI.) ist unnötig, s. 90, 7 *(Mohr).* — 8. *signati*: vgl. 79, 23 (und noch 81, 9 ff.): immer ist an die Zeremonie bei der Taufe gedacht. — 9. *carnis habitac.*: also ist *caro* an sich nicht unfähig, das Göttliche aufzunehmen; (vgl. 82, 19 ff.). — 12. *mane:* Ex. 12, 10. — 14. *intellegentes*: neben *idest* pleonastisch. — 15. l. *spiritum.* — 15. f. das Citat ist verschoben, so dass eine Dreizahl von koordinierten Verba herauskam; stand in einer alten Übersetzung anstelle des gewöhnlichen zweiten *operari* vielmehr *perficere*? — 17.: st. *Et* l. *ut*: vgl. 61, 15; die Periode erhält erst so den vollklingenden Schluss und das *damnemur* und *absolvamur* (23 f.) sein Recht. — 21. *ipso* sc. *spiritu.* Ro. 8, 16 ist hier ganz eschatologisch gedeutet. (Der umgek. Fall in 79, 25 ff.). — 23. *cum mundo damn.*: s. I. Cor. 11, 32. — 26. *et ego:* wie die hl. Schrift. — *habeor*: amtlich, vgl. 58, 6. — 26 f. *consilium do*: die

, unter der „Zahl des Tieres“ und dem „Mass“ der Welt begriffen wer-
, den, sondern — worüber ja auch Johannes (voll Sehnsucht) geweint
, hat bei den mit sieben Siegeln Versiegelten — selbst als ein Buch himm-
, lischer Lehre (mit den Siegeln Gottes) gelten und unter den zwölftausend
, Versiegelten die Zahl der Patriarchen tragen und nicht als „Zahl des
, Tieres“, sondern als „Mass des Menschen“, was mit „Engel“ gleichbe-
, deutend ist, bezeichnet werden, weil wir (schon) das Wort des Herrn
, wahr gemacht haben, wornach die Gottessöhne nicht freien und sich
, nicht freien lassen, sondern ein engelgleiches Leben führen.‘ —

Das Werk Christi erscheint diesem Traktate in keinem anderen Lichte, als dem *tractatus paschae.* Das grosse Thema des Traktates, nämlich, dass Christus „unser Passah“ sei in seiner Opferung am Kreuz, ergiebt, wo es verdeutlicht und dem „schwachen menschlichen Verständnis“ (69, 11) ausgelegt wird, keinen anderen Sinn, als welchen der vierte Traktat (59, 20 ff.) geboten hatte, wenn er diese Opferung als ein Vorbild des gottgefälligen Lebens, als eine Demonstration des Verzichtes auf die Endlichkeit mit dem Lohn des Ewigen, als einen Antrieb verstand, in dieser Weise mit Christus zu sterben. Als solcher Impuls hat das Opfer Christi den Anspruch auf den Titel „*pascha nostrum*“. Denn ein durchgreifender Unterschied zwischen „*pascha domini*“, d. h. der a. t. Veranstaltung zum Unterdrücken der Sinnlichkeit, und den „*pascha nostrum*“ lässt sich nicht ausfindig machen, ebensowenig wie zwischen der soteriologischen Bedeutung von A. u. N. T. (s. u.); es scheitert in letzter Linie an der Unmöglichkeit, den ethischen Grundakt,

---

Distinktionen von p. 58 gehören nicht hieher. *P.* ermahnt zu einer (temporär) gesteigerten Askese, die über das kirchlich geforderte Mass hinausgeht (s. o. S. 117). — 81, 2: *dieb. septem*, die 7 Tage der ungesäuerten Brote, Bild der 7 Tage der Welt; dass diese 7-Zahl die Welt bedeuten soll, wird aus Gen. 1 zu erklären sein. — 4 *sinceres idest*: dabei Inversion; wie in Z. 5; ebenso 89, 3. 96, 23. 102, 8. 122, 13., vgl. *Hilar.* in prim. psalm c. 9.: *in possessione regni Dei, id est in paradiso.* — 4. *diebus* etc.: vgl. 73, 6. u. ä., 77, 24 f. — 5. *custod*: wie 76, 3. — *idest*: wieder Umstellung und zugleich ein Wechsel in der Satzbildung (Übergang vom *Partic.* ins *verb. fin.*). — 6. *carne* etc.: Jo. 6, 53 ff., aber hier nicht mit Beziehung auf's Abendmahl, sondern zur Deutung des a. t. Passahmahles verwertet. — 7. *in apocalypsi*: absolut: also kannte *P.* keine apokryph. Apokalypsen, wenigstens nicht seinen Zuhörern gegenüber. — 9. f. Apoc. 7, 4—8 und 5, 1—4 und die zweierlei Bilder *(signati* und *liber)* sind vermischt. — 10. *duodecies* fehlt. — 12. *angelus*: gehört noch in's Citat. — 13. *adinpleto*: schon hier auf Erden. Über die Einschränkung dieser Paränese s. o. S. 117.

die Wahl des Ewigen auf kosten des Zeitlichen, in zwei vorstellbare Hälften zu zerlegen, wenigstens bei dem Stand des psychologischen Apparates, welcher uns in den Noten zum tract. VI einigemale beschäftigt hat. Es ist noch der verständlichste Unterschied, welcher gemacht wird, wenn sich *p. domini* und *p. nostrum* auf die *castificatio corporis* und *spiritus* verteilen (79, 7 f.), aber seine sachliche Unhaltbarkeit, sein bloss rhetorischer Charakter stellt sich heraus, wenn *P.* sogleich erklärend fortfährt: *hoc est Christus in homine et homo inveniatur in Christo* (79, 8 f.), was mit dem besten Willen nicht auf die anthropologische Zweiheit zurückgeführt werden kann. Da jener ethische Grundakt, welcher seinerseits wieder mit *fides* unlöslich zusammengehört, ja zusammenfällt, auf seiten des Subjektes das Ganze ist, was in der Religion (wie *fides* in der Theologie 110, 15 f.) gilt, während auf seiten des Objektes die Einheit (Allmacht und Liebe) Gottes alles besagt, so ist es nur folgerichtig, wenn alle Gottesoffenbarung verstanden wird als eine göttliche That, um eben diesen Akt im Menschen hervorzurufen (vgl. zu 45, 7 f.). Daher wird *in salutem*, als Zweck des Opfers Christi, näher bestimmt durch: *ut natura corporis . . . . ante conspectum domini formam peccati . . . occidat* (73, 2—14); Christus hat gelitten *propter . . . castificationem carnis et spiritus* (71, 7 f.); damit erledigt sich auch das *pro nobis* (71, 8); die *redemptio humanae expiationis* (77, 14) ist ein Gedanke, welchem weiter keine Folge gegeben werden kann, denn der Triumph über die Macht der Sünde steht im Vordergrund; er erfolgt (71, 8 f.) in der sittlichen Arbeit des Menschen, und dies ist insofern bedeutsam, als wahrscheinlich der Sieg Christi über die Mächte der Sinnlichkeit (Col. 2, 15) erst hierin verwirklicht gedacht wird. Dem Zweck muss nun das Mittel entsprechen; der Entschluss der Weltentsagung entspringt aus der Einsicht in den absoluten Wert des Ewigen und den absoluten Unwert des Endlichen, wo es für sich genommen wird. Die Offenbarung und Erlösung ist darauf angelegt, solche Einsicht zu wecken; sie ist ein *ostendere* (73, 3 vgl. 59, 20 *f.*); Christus ist uns in seinem Werk, in seinem Lebensgrundsatz und seinen Leiden ein Vorbild, bezw. ein Symbol der geforderten Gemüts- und Willensrichtung (*„sicut“*, 73, 13. 15, vgl. *imitantes opus Christi* 79, 2 *f.*, darnach ist das *„per quem“* in can. 34 zu verstehen). Allerdings scheint Christus mehr besagen zu wollen, wenn er (für uns) die Welt ans Kreuz geschlagen hat (72, 25. 77, 16); allein davon ist bei *P.* nirgends eine Spur, dass Christi Leistung und unsere Aufgabe halbwegs reinlich auseinandergehalten würden. Man mag seine Heilslehre also „mystisch“

nennen, sie ist mit Vorliebe an den sog. mystischen Sätzen aus Paulus orientiert (s. 74, 2 ff. u. a.); besser ist aber zu sagen, *P.* bediene sich auch der (biblischen) dogmatischen Sätze über Christi Werk nicht in dogmatischer Absicht, sondern als Formeln für den ethischen Gedanken, wobei von dem Werke Christi nur das allgemeine Bewusstsein bestehen bleibt, dass in Christus eine einzigartige göttliche Hilfe zu jenem praktischen Ende uns geboten werde. Dieser letzte Vorbehalt ist auch bei der Taufe das einzige, was sie über ein blosses Symbol menschlicher Selbstthätigkeit emporhebt, denn im übrigen besteht die *divina nativitas* in dem *repudiare mundum* (78, 2 f. vgl. o. S. 116).

Und damit thut sich nun die merkwürdigste Partie des sechsten Traktates vor uns in ihrer ganzen Eigentümlichkeit auf; auch die christologischen Sätze sind für *P.* blosse Formeln und Symbole für seinen religiösen Grundakt. Christus stellt die ethische, praktische Dualität von sinnlicher und himmlischer Richtung (75, 1 f.) nicht bloss etwa vorbildlich sondern sinnbildlich dar, nämlich in der Doppelseitigkeit seines Wesens, seiner Natur (obwohl *P.* die Begriffe *natura* und *persona* in ihrem gewöhnlichen Gebrauch hier vermeidet). Die unversöhnlichsten Gegensätze sind in Christus vereinigt, es ist vollkommen unmöglich, sie in ein denkbares Personenleben zusammenzubringen, es sind anthropologische, es sind logische Widersprüche der schreiendsten Art, an welchen das Verstehen sich ganz vergeblich abmüht (74, 12—75, 1); in diesem Sachverhalt liegt aber gerade das Bedeutsame der Person Christi, nicht, wie für die griechische Theologie, in der Möglichkeit der realen Vereinigung von Menschlichem und Göttlichem, sondern in der Unmöglichkeit der begrifflichen Synthese (74, 10. 75, 1: *aliud-aliud*; 75, 21 *dividens*; 76, 1 ff.: *quid-quid*). Die ganze Frage, aus welcher die zweite Phase der morgenländischen Dogmenbildung in der Reichskirche hervorgegangen ist, existiert für *P.* in dieser Weise nicht. Die Person Christi ist ihm ein undurchsichtiges Geheimnis, aber kein Problem. Er spekuliert nicht in der Art des *Irenaeus* und der griechischen Christologie, auch des *Hilarius*, an dessen Formeln (z. B. *de trin.* I, 32) man stark erinnert wird, er zieht sich aber auch nicht für das Unerforschliche auf eine Formel zurück wie *Tertullianus*, er kommt mit ganz anderem Interesse an die Sache, als diese alle, und weiss besser als sie alle den spröden Stoff der biblisch-kirchlichen Tradition fruchtbar zu machen, denn spröde ist er nur für das Interesse des Denkens, welches ihm durch keinerlei Metaphysik noch Anthropologie beizukommen vermag, ohne ihm ein Stück auszubrechen, nicht für das

Interesse des Glaubens, dessen Wesen es ist, im Endlichen zu stehen und doch das Ewige zu fassen und praktisch das Zeitliche von dem Ewigen zu sichten, um es dem Ewigen zu opfern. Die Realität der zwei Naturen in Christus ist Voraussetzung; theologisch wertvoll ist aber nur der Zweck dieser undenkbaren Vereinigung: Christus soll an sich, in unwiederholbarer und unmissverständlicher Weise — weil eben hier das Göttliche selbst eine solche Verbindung eingegangen hat — an allen den Unmöglichkeiten seines Wesens und Lebens veranschaulichen, dass es zweierlei Richtungen des Lebens gebe, welche (praktisch) im Sinnlichen und Geistigen ihr Gebiet (nicht etwa ihre metaphysische Unterlage — nach der fragt *P.* nicht) haben und die Person Christi wird theologisch fruchtbar, wenn sie religiös fruchtbar, dem praktischen Verhalten ein Mittel zur fortwährenden Selbstscheidung geworden ist. (74, 8—12. 75, 1 f. 75, 21. 76, 1—10). Die Christologie wird dadurch Mittel zum Zweck, zum Zwecke einer sittlichen Erkenntnis (75, 19 f.); die rein dogmatischen Fragen über die Faktoren der Person Christi verlieren so ihre selbständige Wichtigkeit. Probleme, wie das der Seele Christi neben *caro* und *divinitas*, darf man bei *P.* gar nicht aufwerfen; wenn in seiner Christologie von *divina anima* die Rede ist (74, 9), so hat dies anderen Zusammenhang: die geistige Richtung (vgl 75, 1 „*secundum*") wird als die göttliche im Menschen der sinnlichen gegenübergestellt, und dafür ist die Dualität *deus homo* typisch (74,8 f.); weder soll die Seele Christi als in dem göttlichen Faktor enthalten oder durch ihn ersetzt vorgestellt werden, noch soll sich hieran eine metaphysische Theorie über die göttliche Natur der menschlichen Seele knüpfen; beides wird durch den Wortlaut unserer Stelle geradezu ausgeschlossen; das erste widerspräche den folgenden Beispielen aus dem Leben Jesu, das zweite würde ja die Parallele *deus*: *homo* und *divina anima*: *terrena caro* unmöglich machen. Es kommt in allem nur auf den auffallenden Gegensatz von Göttlichem und Menschlichem an; so wird auch Tod und Auferstehung und die übernatürliche Geburt gewertet (die Ausdeutung der letzteren in 73, 13. 77, 12 dagegen ist bloss bildlich und fällt ganz ausserhalb des beherrschenden Schemas in *P.*'s Christologie). So verhält es sich also mit der genuin priscillianischen Christologie; Christus ist der überwältigende Typus der Geschiedenheit von Göttlichem und Irdischem für das religiös-ethische Bewusstsein. Dem gegenüber stellen die canones 12 und 13 eine singuläre Auffassung dar, welche durch die paulinische Tradition bestimmt ist und sich dem manichäischen (meta-

physischen) Dualismus gegenüber empfahl, aber mit den theologischen Prinzipien, wie so manche biblische Phrase, nicht ausgeglichen wird.

P. weiss sich mit seiner Christologie in Widerspruch gegen ein sonst beliebtes theologisches Verfahren auf diesem Gebiete. Dies wird einem feineren Nachfühlen in dem Abschnitt 75, 2—19 nicht entgehen. Von vornherein ist wahrscheinlich, dass wenn das Bewusstsein eines solchen Gegensatzes an verschiedenen Stellen durchbricht, überall in diesem Zusammenhang der Rede dieselbe Erscheinung gemeint ist. Und da entscheidet die Anspielung auf eine erkenntnisstolze Theologie (75,10: *perfecti operis* und *scrutator eius* sc. *dei*), dass man nicht an Manichäer, sondern an eine Klasse kirchlicher Theologen zu denken hat. Es sind Leute, welche unnütze, wo nicht gar verfängliche Probleme stellen, mit der Methode der weltlichen Weisheit sie stellen und zu lösen meinen (75,19); sie wollen damit den einfachen Glauben überbieten durch eine vollkommenere Leistung der christlichen Gnosis (75, 10 f. 19 f.), sie lassen sich an den biblischen Ausdrücken für die höchsten Dinge nicht genügen (75, 3—8), sie haben einen Betrieb der Gottesgelahrtheit, welchem die unmittelbar praktische Seite abgeht (75, 20), eine Theologie neben und über dem unreflektierten Glauben, doch mit dem Anspruch, dessen Kern in besserer Form zu geben. — Es sind wieder unsere alten Bekannten vom Prologus der Canones und vom tract. V (s. o. S. 67 ff. 81 f.) Ihr Verfahren auf dem Punkte der Christologie hat aber noch bestimmtere Züge. Sie betrachten die vollständige Homousie mit der Menschheit als unverträglich mit der wahren Gottheit (75, 13 ff. *pertinere ad contumeliam verae divinitatis)*; letztere wollen sie offenbar festhalten (75, 13), also machen sie an der Menschheit Abstriche, um so einen Ausgleich beider Seiten zu ermöglichen, wie ihn *P.* gerade durchaus abweist. Die Alexandriner hatten in dieser Richtung geredet, auch *Hilarius*, obschon er mit derselben Wendung, wie hier *P.* gegen seine Gegner, gegen die Arianer sich wendet *(de trin.* I, 31: *ex passionis genere et professione quaedam . . ad contumeliam divinae . . naturae rapuerunt,* vgl. I, 30), mochte dem *P.*, welcher mit den Beispielen aus dem Leben Jesu (p. 74) ganz in die Stoffe des *Hil.* (bes. *de trin.* X) eintrat, verdächtig sein: schlug er doch, um die Einheitlichkeit Christi durchzuführen, den Weg ein, den göttlichen Faktor als vorwiegend vorzustellen, die Nebeneinanderstellung von *forma Dei* und *servi* stets durch den Begriff der *dispensatio* zu mildern (z. B. X, 22 f.), als eigentliches Subjekt immer den Gott in Christus anzusehen und zu dem Zweck das Leiden, die Furcht, die körperliche Schwäche,

die Verzagtheit teils als blosses *sacramentum* (um die *veritas corporis* zu veranschaulichen) zu deuten, teils für uneigentlich und symbolisch (anstelle der Furcht u. s. w. der Apostel) zu erklären, und behauptete hin und wieder, Christi Leib sei nur *in similitudine hominis*, frei nicht bloss *a peccatis*, sondern auch *a vitiis humani corporis*, sei *infirmatum* durch das Leiden, aber nicht *infirme, forma corporis nostri erat in Domino, non tamen in vitiosae infirmitatis nostrae erat corpore* u. a. (s. bes. X, 25. 34, überhaupt l. X); *Christi corpus . . extra terreni corporis mala* (X, 44). Gegen diese ganze Art der Naturlehre in göttlichen Dingen und an der Person Christi macht *P.* Front. Denn sie zerstört ihm an dieser Person etwas, was der *fides*, nach seinem Begriffe von derselben, wesentlich ist, nicht das Mysterium im dogmatischen Sinne, wohl aber das Mysterium des praktischen Gegensatzes von Gott und Welt in Christus (vgl. u. zu 6,3 f.)

Aber wir werden noch einen Schritt weiter geführt. Die Gegner wissen viel über Gott, mehr als der Glaube weiss; der Glaube weiss auch in Christus nur das *unus deus* zu erfassen, zu beherzigen und auszusprechen (75, 11 vgl. 104, 3 ff.). Jene Theologen kommen mit Notwendigkeit dazu, das Göttliche, welches sie nach unten physisch mit dem Menschlichen zusammenstimmen wollen, nach oben mit dem „Absoluten“ durch physische, metaphysische Spekulationen auseinanderzusetzen und so zwischen beiden einen Unterschied zu finden, ihr Bewusstsein vom Absoluten und von dem in die Weltpotenzen sich verflechtenden Göttlichen zu teilen, während doch der echte, einfache Glaube, wo er an das Göttliche denkt, nur Ein Höchstes denken kann, da er sonst in sich selbst gespalten würde, und daher auch in der Offenbarung immer den einen Gott erfasst (75, 9 *unus in totis*, vgl. 66, 5), besonders so in der Offenbarung durch Christus.

Der sich offenbarende Gott (denn dieser ist Subjekt in 75,4 ff.) erscheint der Vorstellung unter verschiedenen Titeln, als *pater, filius, fil. hominis, homo, sapientia* u. s. w., aber das tiefste Denken des Glaubens (*sensus* 75, 3) lautet in alle dem auf *unus deus* und nichts anderes; Christus oder Jesus sind dem Glauben (im prägnanten Sinne) nicht etwas neben Gott, deswegen reden auch die Bibelstellen von *unus Christus Jesus*: was nur den Sinn haben kann, dass in Christus oder Jesus „der Eine“ in besonderer Weise erfasst werde (75, 4 ff.). Mit dieser Ansicht will *P.* (wie sich unten ergeben wird) auf dem echten Nicänum stehen. Die Orthodoxie hatte seit Nicäa eine Schwenkung gemacht. Wie sich *P.* dazu stellte und seit wann er Stellung nahm, wird

noch zu untersuchen sein. Jedenfalls stand er der theologischen Methode überhaupt, welche in jener Schwenkung zum Ausdrucke kam, wenn sie auch selbst das Nicänum erzeugt hatte, der hellenischen, philosophischen Methode der Theologie fremd gegenüber, die Metaphysik seiner Theologie fiel zusammen mit der des Glaubens und erschöpfte sich in dem *„unus est deus“*. Mit seinen Formulirungen musste er den dogmatischen Formelrichtern verdächtig werden. Man hatte ihm schon Schwierigkeiten gemacht, ihm schon Fragen vorgelegt (75, 3 f.: *si quaeratur* vgl. 14, 14. 41, 23). Sein Triumph ist eben (75, 4 ff.), dass ihm mit Formeln und darauf gestellten Fragen nicht beizukommen sei, weil er oder der Glaube sein Höchstes und Eines nur verschieden ausgedrückt finde, und das in der H. Schrift, je nachdem der Gesichtspunkt so oder so genommen sei[1]) (*sensus, sermo, opus* u. s. w., s. auch zu 53, 15 u. 26, u. zu 34, 16 f.). Auch auf das *„in te uno“* im elften Traktat fällt ein neues Licht (103, 6); der dortige Zusammenhang mag ebenfalls gegenteilige Theorien im Auge haben.[2])

---

[1]) Die *termini* für diese verschiedenen Gesichtspunkte lassen sich zum grossen Teil aus *Hilarius* ableiten: *sensus* u. *sermo* (vgl. 106, 1 f.) s. *Hilar.* trin. II., 7. (XI., 43); *opus* und *natura* s. Contr. Const. c. 18; *natura* und *officium ministri (angelus) Hilar.* trin. V., 11; *dignatio*, mit bezug auf den arianischen Irrtum von bloss nomineller Gottessohnschaft Christi (opp. *naturae veritas)* trin. VI., 18.

[2]) Mit diesem Sachverhalt hängt es zusammen, dass man über die Dämonologie *P.*'s so schwer in's reine kommt. Weder Engel noch Dämonen sind ihm Mächte, vor denen sich die Andacht beugen und das Herz erschrecken müsste; sie sind keine festen Gebilde des frommen Denkens, sind nur Symbole, in welche sich das Göttliche und Widergöttliche dem Bewusstsein kleiden darf, aber das Göttliche ist nur Gott, der Eine, und das Widergöttliche ist nur der böse Wille im Menschen. *P.* ist nicht peinlich, diese seine eigentliche Meinung stets auszudrücken, aber er thut es nicht undeutlich, wo die symbolische Vorstellung zu Irrtümern, zur Annahme einer Vielheit göttlicher Wesen oder eines ewigen Dualismus von Weltpotenzen führen würde. Ich erinnere an das in den Canones Gefundene (S. 70), an die in 63, 13 ff. ausgesprochene Tendenz des *Tractatus Genesis*; an die gleichlautende Erörterung des *tractatus primi psalmi* (von 83, 18 an), wo ganz besonders deutlich wird, wie der *diabolus* (84, 3—6) in keiner Weise die Bedeutung eines Erklärungsprinzipes hat, sondern nur eine rhetorische Figur ist (vgl. o. S. 105 f.); und dies wird durch den folgenden Traktat, durch sein Thema und seine letzten Sätze, vollauf bestätigt (88, 21—89, 6). Im *tractatus Exodi* verbirgt sich der Sinn der Dämonenlehre *P.*'s ebensowenig. Scheint doch einmal (71, 8) sogar Col. 2, 15 in moralischem Sinn umgedeutet, die von Christus überwundenen Mächte als die Sünde im Menschen verstanden zu sein (vgl. 60, 5 und die Note S 113). Die *daemonia* 77, 10, vgl. *daemoniaca* 76, 17, haben nach dem Zusammenhang keine selbständige metaphysische Bedeutung, sind nur Symbol für die verkehrte

Diese Trinitätslehre nun, welche aus den trinitarischen Formeln bloss immer den Einheitsgedanken herausliest, hat ebenfalls, wie die Christologie, bei *P.* engsten Bezug zum praktischen Grundsatz. Ist sie doch identisch mit Monotheismus, nämlich Monotheismus im Offenbarungsgewand; Monotheismus aber und asketischer Grundsatz sind nur verschiedene Seiten derselben Sache, theoretische und praktische Äusserung des religiösen Sinnes, welcher sich über die Welt erhebt. Dass sich das fromme Denken nur im Monotheismus, in dem Gedanken der göttlichen Einheit, echt darstellt, liegt diesem ganzen Zusammenhang als Voraussetzung zu grunde; es ist der höchste erreichbare Ausdruck des Glaubens (104, 3 ff.), das Objekt religiöser Vorstellung und Andacht ist daher immer nur *deus* (deswegen so auffallende Wendungen wie 70, 4: *id quod ponitur deus habeatur*, vgl. 66, 5: *dici se omne quod dicitur*; 72, 15: *duo testamenta deus unus est*), alles andere nur, sofern darin Gott, der Eine, andächtig erfasst wird [1]). Mit diesem Einheitsglauben also steht und fällt die weltverleugnende Gesinnung. Warum? hat *P.* nicht mit Glück gezeigt, wenn er den Satz, dass die ganze Welt Eigentum und Offenbarung Gottes sei, unmittelbar mit dem Vorsatz zusammenknüpft, die Naturordnungen draussen und in

---

Richtung des menschlichen Bewusstseins, werden auch ausdrücklich so gedeutet (s. 77, 11: *scilicet in homine*, vgl. 77, 4: *quae operatur in cogitationibus nocivis*, vgl. 76, 23: *evanuerunt in cogitationibus*). Wenn der zehnte Traktat, um hier vorzugreifen, öfters vom *diabolus* redet, so thut er es wieder nur in rhetorischer Weise und legt alles Gewicht auf die Nennung der realen Feinde der menschlichen Seele, er stellt neben *zabolicae temptationis intentio*: *saeculi perfidia, ira, avaritia, furnicatio* u. s. w., er erläutert *sinagoga satanae* durch *idest saeculi opera* (99, 11 ff. 99, 5 f.). — Zur Bestätigung verweise ich auf 96, 10 ff. 24 ff. 97, 8 ff. 47, 2 f. 54, 22 ff. (s. z. d. St.). Mit der Engelvorstellung verhält es sich ähnlich. *angelus* ist Symbol für das Ideal menschlicher Vollkommenheit: *mensura hominis ... est angelus* (81, 12 opp. *numerus bestiae* und *mensura saeculi* 81, 7 f.), Darstellung des echten christlichen Lebens (81, 16 wie die *patriarchae* in 81, 11; vgl. den Gegensatz *gentes-angeli* in 78, 14 f., welcher ganz nur symbolisch genommen wird), ohne dass natürlich *P.* entfernt daran dächte, über Existenz oder Nichtexistenz der Engel oder Dämonen in unserer trockenen Weise zu reflektieren. Nur wo der Begriff die Einheitlichkeit des Göttlichen gefährden will, wo er etwa dazu dienen möchte, die Vielheit des θεολογικὸν μέρος dogmatisch zu fixieren, da wird *P.* auch der Formel gegenüber kritisch; so erklärt er denn (75, 6 f.), dass der *angelus (domini* im A. T.) nicht berechtige, eine Zweiheit göttlicher Wesen anzunehmen. — Man ergänze diese Anmerkung durch die Note zu 13, 15 f. (s. u.).

[1]) Es ist bezeichnend, dass *P. dogma* immer nur von ketzerischen Lehrsätzen gebraucht; auch 3, 11 ändert an diesem Sachverhalt nichts, sondern muss nach Analo[illegible] erklärt werden.

dem Menschen zu überwinden. (71, 6—10). Als theologische Deduktion im gewöhnlichen Sinn genommen ist dies unglücklich; aber *P.* leitet den asketischen Grundsatz ja nicht ab (vgl. o. S. 116), am allerwenigsten ist er gemeint, dies mit den objektiven Thatbeständen zu versuchen, mit der Eigentümlichkeit der endlichen Welt und einem etwaigen Gegensatz der Natur gegen Gott; die Askese ist bei ihm Stimmung, Grundstimmung und ruht auf sich selbst. Nimmt man dies dazu, so wird jene scheinbar unglückliche Kombination verständlich: wenn in allem Gott gefunden wird, so fühlt sich ein weltfremd gestimmtes Gemüt um so mehr veranlasst, sich von allem loszumachen. Das Subjekt, das Gemüt ist der Ort, wo *P.*'s Satzzusammenhänge ihr Leben und ihr Recht holen. Die Askese geht nicht aus von einem metaphysischen Urteil über Welt und Gott; fällt der Glaube darüber eines, so ist es nur das, dass Gott die Eine Kraft in und über der Welt sei; er sieht aber, dass er dieses Urteil nicht aus vollem Herzen bejahen kann ohne innerlichen Verzicht auf die Welt. Deswegen gehört Monotheismus und Askese zusammen. Und nur deswegen kann die Askese als Heilmittel gegen Polytheismus dargestellt, kann Sinnlichkeit als Lebensrichtung und Zersplitterung der göttlichen Einheit in die Vielheit der Göttergestalten oder göttlichen Potenzen auf einander bezogen werden (wie in 71, 6 ff. 73, 12 f. 77, 5 f. geschieht); nicht, weil die Natur objektiv unter dem Bann solcher nebengöttlichen Potenzen stünde (— auch nicht die Natur im Menschen, *P.* drückt sich ja wohl hin und wieder so aus, dass man auf diese Meinung geraten könnte (z. B. 77, 8 f.), aber seine streng monistischen Sätze über Gott und Welt stehen stets dagegen), nur weil das Subjekt durch die Vielheit und den Reiz der sinnlichen Grössen sich bestechen und in seinem Himmelssinn schwächen lässt, sind die Naturordnungen gottfeindliche und seelengefährliche Potenzen, werden von dem ungläubigen Sinn am Ende so, im Aberglauben, vorgestellt und können von Theologen, uneigentlich, so aufgeführt werden.

So ist auch ein spezielles Stück aus dem eben besprochenen Gebiet bei *P.* anzusehen, seine Stellung zur Astrologie. Man könnte aus einigen Stellen des sechsten Traktates schliessen wollen, *P.* glaube an den Einfluss des Gestirnlaufes (s. 73, 5 ff. 73, 20. 77, 24. 78, 6. 13); er kann auch hier so unbefangen derartige Wendungen gebrauchen, weil ihm im Ernst diese Dinge gar nicht in Frage kommen können (vgl. zu 73, 7); die Sinnlichkeit verunreinigt das Denken des Menschen, so stellt er sich wohl die Naturordnungen als selbständige Grössen vor, und aller-

dings, soll er davon geheilt werden, so muss der sinnliche Zug in ihm zurücktreten, was sich uneigentlich wiederum in den Ausdruck verkleiden lässt, dass die Herrschaft der Naturgewalten und des Zeit- und Weltlaufes über den Menschen gebrochen werden müsse. (s. bes. 78, 5 f. und 70, 13 f.).

Mit den Anspielungen auf Astrologie hat es im sechsten Traktat übrigens noch seine besondere Bewandtnis. Der Traktat ist nämlich nicht bloss deswegen von uns in den Abschnitt über die Ketzerbestreitung *P.*'s gezogen worden, weil in ihm die theologische Methode *P.*'s auf einem Höhepunkte in schärfstes Licht tritt, und auf der theologischen Denkweise beruht ja die Eigentümlichkeit und die Stärke seiner Polemik gegen die Manichäer, wie das im Schlussworte über die Canones zum Ausdruck gekommen ist —; der sechste Traktat weist Spuren auf, welche direkt von einer beabsichtigten Polemik gegen die Manichäer zeugen. Darunter gehört nun vor allem, dass verschiedentlich auf Gestirnglauben, astrologischen Fatalismus angespielt und dessen Thorheit ausgesprochen wird (namentlich 78, 3 ff.), was aufs engste mit sonstigem Antimanichäischen bei *P.* (z. B. tract. V.) sich berührt. Aber noch mehr: das vom Redner ausgelegte Passahritual wird sehr absichtlich und ausdrücklich gegen eine buchstäbliche Deutung sicher gestellt, welche die darin vorkommenden astronomischen Daten in abergläubischer Weise missverstehen wollte (s. bes. 77, 18: *non ut adtendatur mensis* etc. 78, 4 ff.: *non ut in eo observatio religionis sit* etc.). Es ist ganz unwahrscheinlich, dass hier nur ins Blaue einem auf alttestamentliche Stellen sich berufenden Naturkult vorgebeugt werden soll; diese Verwertung der Passahvorschrift lag doch dem christlichen Denken zu fern. Anders, wenn eine solche Deutung auf seiten der Ketzer schon vorlag, natürlich nicht ernstlich gemeint — ihnen galt ja das A. T. nichts — sondern in der Form, wie sie bei Augustin, Ep. 54 *f.*, uns begegnet, wo die Manichäer hämisch den Finger darauf legen, dass ja auch die Christen, in ihrer Passahfeier, sich nach dem Mondlauf richten als nach einer heiligen Ordnung. Erst so gewinnt der Kontext bei *P.* (bes. 78, 3 ff. bis Z. 27) die feine Spitze; er zeigt, wie gerade die, recht verstandene, Passahvorschrift geeignet sei, den Irrwahn von einer Selbständigkeit der geschöpflichen Mächte zu zerstören und den menschlichen Geist auf dem Wege der Entsagung in die göttliche Freiheit und in die Einheit mit Gott zu führen.

Ebenso ist auf die Manichäer ein anderer Zug des Traktates gemünzt, welcher ihm seinen Kompositionscharakter, leider nicht zum Vorteil,

gegeben hat, der Versuch nämlich, die christliche Stellung zum A. T. zu bestimmen. Der Abstand des N. vom A. T. wird voll anerkannt (p. 71 f.), aber im Ton der Einräumung, um dann die Harmonie beider gegenüber einem abstrakten und plumpen Auseinanderreissen (72, 8 *divisa putantur*) um so glänzender hervortreten zu lassen. Die Zuhörer wissen, auf wen der Redner anspielt und verstehen auch den leisen Wink, dass mit der Phrase „*legis umbra*" das A. T. noch nicht gewürdigt und nicht abgethan sei (70, 20). — Mit der manichäischen Kritik des A. T. hatte es *P.* schon in den Canones zu thun (s. can. 64 ff. und dazu noch oben S. 63 und 71). Die paulinischen Sätze von der Unzulänglichkeit des Gesetzes, von seinem Fluchcharakter, der durch Christum aufgehoben sei, von seiner typischen Bedeutung und der bloss provisorischen Geltung seiner äusserlichen Zeremonien hatte er der Reihe nach gegen die Häretiker ausgespielt, ohne sie unter sich zu einer einheitlichen Gesammtansicht zusammenzustimmen, zu einer Gesammtansicht nämlich von dem historischen Verhältnis des Alten zum Neuen Testament. Das historische Verhältnis ist ihm dort ganz nebensächlich, er sucht nur den praktischen Gebrauch, welchen die Kirche vom A. T. macht, zu bestimmen und zu rechtfertigen (vgl. S. 71) und lenkt (nur mit Ausnahme von can. 66) das Augenmerk auf die Richtigstellung dieses Schriftgebrauches, lässt sich dagegen auf eine Untersuchung des objektiven Bestandes der Offenbarungsurkunde und eine offenbarungsgeschichtliche Erklärung der Unterschiede des alten und neuen Bundes nicht ein. Mit solcher Fragestellung würde er ja seine Taktik gegen den Manichäismus ändern, welche darin besteht, die Rätsel des Seins, der Natur, der Geschichte, der Offenbarung, statt sie verstandesmässig zu zerkleinern und dialektisch in der Denkweise der Philosophie zur Lösung zu bringen, vielmehr in praktische Aufgaben des Glaubens umzusetzen, der daran seine sittlich sichtende, weltüberwindende Kraft im Denken und Wollen zu bewähren hat. Nur so entgeht man den Sätzen der manichäischen Metaphysik und Kosmologie und den daraus abgeleiteten Sätzen der manichäischen Ethik und Kirchenordnung. So ist auch in Sachen des Alten Testaments die genügende und kräftigste Antithese gegen die manichäische Kritik die, dass man zeigt, wie der Glaube aus beiden Testamenten Nutzen und Leben zieht. Damit ist das historische Problem beseitigt. Nun besteht dasselbe aber auch für *P.* insofern doch immer fort, als er mit der Kirche den Fortschritt vom alten zum neuen Bund und den Vorzug des Christentums vor dem Judentum voraussetzt. Der Aneignung des Alten Testaments steht dieses geschicht-

liche Bewusstsein im Wege. Das war überall in der Kirche so, und nirgends erreichte man eine klare Ansicht. Dass sich *P.* im sechsten Traktat auf den geschichtlichen Sachverhalt, auf die Differenzen des alttestamentlichen Gebotes und des christlichen Heilsweges überhaupt einlässt, während er doch kein theologisches Interesse daran hat und keine Mittel zur Erklärung besitzt, dies macht den Traktat so umständlich, veranlasst seine gewundenen Gänge und äusserlich seine verschlungenen Perioden. Wie die ganze Kirche seiner Zeit, wechselt er zwischen verschiedenen Ansichten: bald gilt das A. T. als geschichtliche Vorstufe, nicht bloss Typus sondern Vorbereitung des Neuen, als Moment des geschichtlich fortschreitenden Erziehungsplanes Gottes, wesentlich auf die kindliche und sinnliche Stufe der zu Erziehenden berechnet, bald scheint es als Gegensatz gegen die göttliche und ideale Geisteserichtung aufgefasst, als ein zu überwindendes Moment; dann aber wird wieder aller Unterschied der Zeiten und der Geschichte vergessen und alles frank und frei geistig gedeutet, wo dann nur die Konsequenz gezogen sein sollte, dass auch die historischen Data des N. T. und die Thatsachen der christlichen Heilsgeschichte — so wenig ihre Geschichtlichkeit und der Wert der geschichtlichen Erlösung *in hypothesi* geleugnet wird — erst in dem geistlichen Erleben und Erfahren des Glaubens diejenige Realität erreichen, wo sie dem Theologen systematisch verwendbar werden (vgl. über das Werk Christi oben S. 115 f. 137). Das A. T. ist dem sechsten Traktat geschichtliche Vorbereitung des christlichen Heiles (71, 14: *velut futurum salutis nostrae iter construens* etc.), zunächst allerdings eben als Typus (71, 17 *loquens Christum*), aber doch auch als Erziehung der Menschheit, welche auf dem Wege negativer Verbote (*prohibens, detestans, castificans, conpescuit*) vorging (77, 2—6). Das A. T. scheint freilich selbst auch in die Sphäre des Sinnlichen zu fallen, welches überwunden werden muss und durch Christus und den Glauben überwunden wird (s. 72, 17 ff.: *transierunt vetera* nicht ganz ohne Rückbezug auf 72, 12 f. *vet. testam.* dann 72, 24 f.: *eiectis . . pecoribus*; dann liegt es nahe, bei *diebus temporibus* 73, 7. 12 f. 20 f. mit an das mosaische Ritual zu denken; endlich die *vetustas literae* 79, 26 lautet nicht günstig für das A. T.) Dazwischen hinein schlägt aber stets der Grundsatz durch, das A. T. sei geistig zu deuten (69, 5 ff, 77, 7 f. 13 f. 79, 14 f.); dass dies erst dem Christgläubigen auf Grund des N. T. und infolge persönlicher Durchgeistung nach der Wiedergeburt möglich sei, wird (z. B. 73, 18 ff., vgl. 62, 5) erkannt, aber daraus nicht ein historischer Unterschied im

Wert und Zweck der Testamente entwickelt. Denn was soll es heissen, wenn (70, 20—71,12) dem N. T. mehr die Weckung des geistigen Verständnisses, dem A. T. die Beförderung der Askese beigemessen wird, da doch beides zum Christenleben zusammengehört und *P.* nicht die Erkenntnis als das Ziel und den höheren Inhalt des Christentums vorstellt, wozu die Weltflucht nur die Vorübung bilden würde? Ein äusserster verzweifelter Versuch, Unterschiede zu statuieren, wo doch *P.* nach seiner Methode keine finden kann, ist es, wenn (72, 3—20, vgl. 73, 1 ff.) das A. T. auf die körperliche Seite der Askese, das N. T. auf die geistige Seite bezogen wird; denn diese Unterscheidung ist ebenso ungenau, wie alle die psychologischen Formeln *P.*'s (z. B. 70, 7 ff., 76, 4 f., 78, 12., vgl. z. diesen Stellen). So gewiss das Ideal des Gläubigen für *P.* ein in sich geschlossener einheitlicher Zustand des Personenlebens ist, so sicher muss der Versuch verunglücken, die heilige Schrift, die das Ideal zu erreichen und festzuhalten helfen soll, in zwei an Wert und an Abzweckung verschiedene Hälften zu zerlegen. Das ist aber eben das Bezeichnende für *P.*'s Ansicht von der Schrift, dass er sie theologisch immer als Gnadenmittel, wenn man so sagen darf, wertet, ihren Inhalt darauf hin ansieht, was er für das Glauben und Leben für Motive biete (s. 70, 7—19), und wenn er dies aufgefunden hat, aber auch erst dann sich beruhigt und von allen anderen Betrachtungsweisen (s. bes. 77, 2—6) immerwieder hieher einlenkt, in die Frage, was im Subjekt *(in nobis* 77, 8) durch das Schriftwort angestrebt werde. Es wäre Missverstand, sagen zu wollen, dies finde in dem erbaulichen Stil der Traktate und in ihrer praktischen Tendenz seine Erklärung, müsse aber nicht zum theologischen Verfahren *P.*'s gestempelt werden. Denn dogmatische und homiletische Methode gehen bei *P.* nicht auseinander; die Theologie hat nicht höhere und andere Weisheit zu finden, als der Glaube. Und er hat, in den Traktaten, jenes Prinzip der Auslegung deutlich genug als das echt theologische Prinzip der Exegese bezeichnet. Ich erinnere nur an den Auslegungsgrundsatz im fünften Traktat (62, 3—16), der durchaus auf die praktische Abzweckung jedes Schrifttextes Gewicht legt; die Entsagung in Voraussicht ewiger Freude und der Glaube (nicht Glaubenssätze) sind das theologische *(dei luce completa* 62, 5) Erträgnis jeder Schriftstelle; aller historische Stoff, den sie enthält, muss von geistigen Verhältnissen und Vorgängen unseres Inneren verstanden werden, wie auf seiten des Objektes in allem, in Natur und (heiliger) Geschichte, Gott (Christus) der Gegenstand ist, auf welchen das gläubige Denken zielt (s. 66, 2—67, 7). Beide Methoden

führen dazu, den Buchstaben der Schrift zu überspringen, also auch die Grenze zwischen A. und N. T. Letzteres wird dadurch besiegelt, dass nicht bloss der einzelne Wortlaut der Schriftstellen, sondern (70, 20 ff. 72, 10 ff.), nun auch das Verhältnis von A. und N. T. diesem Verfahren unterliegt, d. h. sich zu den Verhältnissen des Innenlebens in Bezug setzen lassen muss. Bestätigt wird es durch die Unmöglichkeit, im sechsten Traktat auseinanderzuhalten, was *P.* unter dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Passahgedanken versteht, oder wie er es ausdrückt, unter *pascha domini* und *pascha nostrum*; [1]) ersteres ist durch das Tieropfer, letzteres durch die Opferung Christi bezeichnet (71, 17 f. 72, 26. 73, 1); allein genauer gesagt besteht das *pascha domini* darin, dass der Mensch seine Sinnlichkeit opfert (73, 23); dabei ist es freilich nicht mehr möglich, das *pascha nostrum*, d. h. Christus, dazu in verständige Parallele zu setzen (74, 1 f.); endlich setzt *P.* jenen Gegensatz um in den anderen der kein Gegensatz mehr ist: *Christus in homine* und *homo in Christo* (79, 7 f.), womit die neu- wie alttestamentliche Heilsthatsache als Thatsache verflüchtigt (vgl. o. S. 115 f. und s. u. zu 92, 13 f.), zugleich aber der Gegensatz von A. und N. T. verwischt ist. Eine Zweiheit ist daher A. und N. T. streng genommen nicht (s. 72, 12: *velut in duobus*), und die Einräumungen, welche *P.* den Manichäern macht (s. o. S. 146), sind nicht ernstliche Zugeständnisse, weil sie auf einem gleichgiltigen Punkte gemacht sind; wenigstens für *P.* ist er gleichgiltig, da dieser nicht den objektiven Thatbestand der heiligen Schriften an sich in betracht zieht; den Manichäern ist er nicht gleichgiltig, aber gerade diese Verschiebung des Gesichtspunktes ist ja das Verfahren *P.*'s gegen die Häretiker. Anders polemisierten die Schultheologen. Sie suchten das historische Verhältnis der Testamente zu bestimmen, sie hatten ein Interesse daran, *P.* nicht; sie führten sodann den typologischen Gesichtspunkt mit Sorgfallt durch (man vergleiche z. B. *Hilarius* Schrift *de mysteriis*), *P.* eilt darüber hinweg; der Glaube braucht diese Umwege nicht, um sich zum A. T. ins Verhältnis zu setzen, und hat eine viel einfachere Art, das A. T. vor den Gegnern zu retten — der Glaube, der zum Selbstbewusstsein gekommene Glaube (70, 7 *sensus sibi intellegens*), aber nicht eine über dem Glauben stehende, ihn überbietende Theologie. Die Schultheologen, weil sie auf den Standpunkt der Gegner eingingen oder ihn teilten, mussten

[1]) Im vierten Traktat (s. 58, 17. 59, 21) wird beides unterschiedslos gebraucht.

Künste suchen, um zu gleicher Zeit behaupten zu können, dass in dem Alten Testament eine niedrigere Stufe der Religion sich darstelle und dass in ihm wahre Gottesoffenbarung gegeben sei; beides schien ja im Widerspruch, denn eine Geschichte der Gottesoffenbarung im strengen Sinne war ein Gedanke, den man noch nicht fassen konnte; durch theologische Kunst suchten sie beides auszugleichen, indem sie sich bemühten, die christlichen Dogmen und Heilsthatsachen im A. T. geweissagt, verhüllt zu finden. Das ging aber hinaus über die Fähigkeit des naiven Glaubens, war ein Stück der Gnosis und galt auch dafür. *P.* will keine höhere Einsicht zur Rettung des A. T. aufbieten, sondern bloss zeigen, wie der Glaube, allerdings der selbstbewusste Glaube, die *fides constans*, die *ad studium veritatis vocat* (100, 6 vgl. 70, 7), sich das A. T. aneignet. Er rechtfertigt also nur den Gebrauch des A. T., rechtfertigt ihn durch sich selbst, das Allegorisieren soll nicht eine besondere wissenschaftliche Methode sein, wie bei den Alexandrinern und den ihnen folgenden Schultheologen, sowie bei ihren Vorgängern; dieses hellenisch-philosophische Element soll durch *P.*'s theologische Methode eliminiert werden; nur das freie Schalten mit dem heiligen Text nimmt er von dort herüber, aber als ein Recht des lebendigen Glaubens, nicht als eine Kunst des Denkens, als Benützung eines gottgegebenen Mittels zur Erbauung im christlichen Leben, nicht als ein mühsames Eindringen in Geheimnisse und Rätsel der göttlichen Geschichte und Offenbarung ausser uns. Wenn er daher (in can. 68) erklärt, die Stoffe des A. T. seien typisch für uns, so verfolgt er nicht die Absicht, eine messianische Typik des A. T. oder Aehnliches aufzustellen (anders u. in tract. X.), sondern spricht nur aus, was der Auslegungsgrundsatz in Traktat V (62, 3 ff.) und die verwandten Sätze im sechsten Traktat anders formuliert haben, dass wir am A. T. unser geistliches Leben mit den ihm förderlichen Vorstellungen und Motiven bereichern können und sollen. Das historische Problem fällt für *P.* damit ganz weg; es tritt aber damit auch der geschichtliche Charakter der Religion in den Hintergrund. Damit bewahrt die Schultheologie seiner Zeit einen wesentlichen Zug des Christentums, wenigstens im Prinzip thut sie es. In der freien Art, wie *P.* mit der Offenbarungsurkunde umspringt, lag die Gefahr der Willkür und Verwilderung, namentlich, wenn man dazu nimmt, dass auch das kirchliche Dogma und die Glaubensregel ihm nur als Formel für den einen Glaubensgedanken und Lebensgrundsatz diente (vgl. S. 72). Wurde einmal das Band des geschichtlichen Zusammenhanges mit dem alten christlichen Wesen durch Einflüsse anderer religiöser Strömungen

oder durch neue Kulturverhältnisse in Frage gestellt, so war es in einem Kreise mit solchen theologischen Grundsätzen zweifelhafter, ob an das Ursprüngliche wieder angeknüpft werden konnte, als in den Kreisen der Schultheologie, welche, ob auch zunächst auf kosten der Regsamkeit und Freiheit des Glaubens, doch das Geschichtliche achtete und mit dem Glanz der Autorität umgeben sah. Aber ganz verkehrt ist es und verrät eine freilich nicht verwunderliche gründliche Unkenntnis der bewegenden Mächte der Zeit, wenn die Tadler *P.*'s ihn wegen seiner Freiheit im Schriftgebrauch mit den Gnostikern und Manichäern zusammengeworfen haben (s. bei Lübkert S. 15—17; Lübkert selbst S. 17 u.) Die Katholiken waren in der Allegorese nicht zurückgeblieben; andrerseits hatte *P.* wenigstens nicht die Absicht, die geschichtlichen Grundlagen des Christentums und des Katholizismus aufzugeben, wenn auch seine Theologie einem solchen Aufgeben weniger Hindernisse in den Weg stellte. Gegen die hellenischen Elemente in der Gnosis aber, gegen die Auflösung des Christentums in eine Metaphysik und Physik, enthielt *P.*'s Theologie einen kräftigeren Gegensatz als die Schultheologie, welche nur zu sehr von drüben her infiziert war.

Beides, der eigenartige Schriftgebrauch und die daraus sich ergebende Verhältnisbestimmung beider Testamente, lässt sich aus allen Traktaten *P.*'s mittelbar oder unmittelbar belegen; neben dem eben besprochenen sechsten, ja noch mehr als dieser, liefert keiner so überzeugende Beispiele — der ganze Traktat ist Ein grosses Beispiel dafür — und formuliert die Grundsätze so bestimmt, wie der zehnte (*tractatus ad populum II.*). Ich führe ihn deshalb an dieser Stelle ein und hoffe aus ihm noch einige eigentümliche Züge zu entnehmen, welche die Sätze über das Schriftprinzip bei *P.* zu ergänzen und abzurunden geeignet sind.

Der zehnte Traktat, eine Auslegung des 60. Psalms, ist, wie die Überschrift sagt, eine Predigt in der Gemeindeversammlung; es spricht nichts dawider, auch nicht solche Wendungen, die an einen auserlesenen Kreis von besonders geweckten und nachdenkenden Zuhörern denken lassen (100, 5 ff. vgl. 101, 14 f. 102, 4 f. s. z. d. St.). Zu chronologischer Bestimmung giebt der Traktat keinen Anhaltspunkt. Die wiederholte starke Bezugnahme auf den (in der Taufe) geschehenen Bruch mit der Welt (92, 9 f. 95, 3. 97, 15 f. 99, 9, 100, 3 ff.) ist doch bei *P.* zu gewöhnlich, um daraus eine Situation, etwa von Neophyten, zu konstruieren. Ehe der Gedankengang und Gehalt der Abhandlung, speziell für unseren Zweck, skizziert werden kann, wird es angezeigt

sein, sich erst über das Verständnis des einzelnen zu einigen. Die Rede lautet:

„Wenn das Geschichtliche im vorliegenden Psalm, „das (doch auch) mit göttlichem Wort getränkt ist, die Angaben der „programmartigen Überschrift wie ein Thema im einzelnen ausführt, so „hat es nicht den Zweck, das Gedächtnis irdischer Zeitläufte, wie sie, „dem menschlichen Verständnis leicht zugänglich, immer auf zufälligen „Bewegungen der Geschichte beruhen und aus wechselnden Resultaten „sich zusammensetzen, im allgemeinen Bewusstsein zu erhalten, sondern „auch in der Wiedergabe der politischen Geschichte, besonders der Kriegs„geschichte, verfolgt die Schrift die einzige Aufgabe der (a. t.) „Offenbarung an uns, nämlich giebt uns Anleitung, nach der glück„lichen Rettung aus den Dingen der Welt, d. h. aus den Begierden eines „verworfenen Lebens, mitten unter den Anfechtungen durch alle die „Sünden sich ein ganz schuldloses Gewissen zu bewahren und zu der „richtigen und praktisch wirksamen Erkenntnis des so gütigen Gottes und „Vaters durchzudringen. Es gilt nämlich vornweg einzusehen, dass „alles, was der Psalmist an der Verfolgung ausgestanden und Gott„Christus in seiner Passion siegreich bestanden hat, eine Anleitung „für uns enthalten soll, und daher auf dem Weg der christlichen „Pflichterfüllung, auf welchem, und auf welchem allein, wiederum das „richtige Verständnis erwächst, weiter zu streben und unter den unbe„rechenbaren Trübungen des Menschenlebens und den Gottes unwürdigen „kleinlichen Welthändeln vielmehr den Panzer der Gerechtigkeit zu „nehmen, den Helm des Vertrauens, den Schild der Gelassenheit und das „zweischneidige Schwert des göttlichen Mundes, und so in den Waffen

---

Zum lat. Text.

92, 3 f. *pronuntiantis tituli* etc. vgl. *Hilar.* tr. de tit. ps. IX, 2: *non-convenit, ut in sermone aliud sit, aliud in titulo, quia titulus velut index eorum est de quibus scribitur.* — 6. *fortuitis* etc: vgl. *Hilar. de* trin. I, 4. — 9. *evasionem*: in der Taufe. — 10. *in cupiditate perditae vitae*: giebt zu „*in mundo*" die nähere Bestimmung: nicht das natürliche Sein an sich ist also verwerflich, sondern der Missbrauch, den die *cupiditas* davon macht. Diese Stelle darf als Kanon für das Verständnis aller der Stellen gelten, in denen von *mundus* die Rede ist. — 11 f. *conscientiam* etc. u. *tanti* etc. vgl. *Hilar trin.* I, 3. — 12. *muneris*: sc. *evasionis* etc. Z. 9. — 13. *et Christus*: Der Psalm ist zugleich eine messianische Weissagung s. 101, 3 f. 22 f. 102, 14, f. — 13. f. Die n. t. ebenso wie die a. t. Heilsthatsachen sind damit in ihrem Wert als Geschichte aufgelöst; vgl. o. S. 104 f. u. 150 u. s. 93, 14 f. —

, des Glaubens, in brennendem Eifer, die Ketten der Welt zu sprengen
, und sich ganz der göttlichen Natur, die unsere Heimat ist, und dem
, Gott-Christus, dem wir ebenso verpflichtet wie verwandt sind, wieder
, zu ergeben, in der Erkenntnis, dass trotz der verschiedensten Wendungen
, göttlicher Worte doch der eigentliche Inhalt der Heiligen Schrift
, immer der Mensch, der ganze Mensch, ist, nach dem Zeugnis des
, evangelischen Wortes Luc. 1, 1, wornach alle „Geschichte in uns erfüllt"
, sei, sowie des Paulus, der den Paulus, Apollo, Cäfas, Welt, Tod, Leben für
, unser (geistiges) Eigentum erklärt (wornach alles, was in der Schrift
, von irgendwelchen Personen erzählt ist, uns angeht); denn in wessen
, Fusstapfen wir in der Welt treten, entweder mit einer unserer guten
, Anlage entsprechenden Lebenshaltung oder mit dem Begierdeleben eines
, ungeraden Wandels, dessen Los müssen wir nach dem Tode teilen.

, Wer nun also zum Glauben an Christus bekehrt ist und Anfang,
, Mitte und Ende, d. h. alles, was durch den Herrn geschehen ist und
, noch geschehen wird, in seiner Bedeutung erkannt hat, der weiss natür-
, lich das Zeitliche vom Bleibenden, den Schein von Wahrheit, das Hin-
, fällige vom Sicheren zu scheiden, und wenn er in sich die göttliche
, Art erkennt, dann hält er überall (in allen Schriftaussagen) sich an den
, einen, sich selbst gleichbleibenden Gott (als einzigen Glaubensgegenstand)
, und lässt dasjenige seine Freude sein, was weder Anfang noch Ende
, hat, also auch nie in Abhängigkeit (von dem Endlichen) geraten kann.
, So nimmt er alles, was der hl. David in dem unsicheren Wechsel äus-
, serer Kämpfe und unter dem Ruin der auswärtigen Kriege im Gott-

---

15. Das tiefere Verständnis kommt mit der Besserung des Lebens; *utili ac necessaria ... via nitens* vgl. *Hilar.* trin. I, 4. — 16 f. vgl. zu 57,3 f. — 17. *pugnas*: Der ganze Gedanke berührt sich mit can. 38. — 93, 1: *studio* etc.: vgl. *Hilar.* a. a. O. 1, 3; — daher l. *accensus* (*Mohr*). — 2 f. *divinae, unde .... naturae*: Die Vorstellung der göttlichen Natur im Menschen (auch im zehnten Traktat, wie sonst sehr häufig, s. 98, 6. 97,7. 97, 25. 98, 21. 99, 7 f. — dort mit ethischer Wendung — 100, 18.) ist hier mit einer andersartigen (vgl. 103, 9 ff. 91, 4), kombiniert; ein klarer Beweis, dass es *P.* nicht um eine metaphysische Theorie über die Herkunft des Menschen und eine daraus abgeleitete Soteriologie zu thun ist. (Vgl. o. S. 103 f. und vgl. zu 100, 17 f.) — 3. l. *et deo*: denn wegen des folgenden Relativsatzes muss *deo* zu *reddat* genommen werden. — 5. *totus*; vgl. Z. 2 totum; zu verstehen nach Stellen wie 70, 7 ff. — 10. *in quorum* etc.: vgl. 102, 16 ff.: an Stelle des Typus tritt damit das Vorbild. — 14 f.: s. zu 92, 13 f. Das Werk Christi soll den Gläubigen auf die Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis führen; insofern leistet es nicht mehr als jede Geschichtserzählung in der Schrift — 17 f. in *exordio*:

, vertrauen gehandelt hat, nicht als eine Erzählung weltlicher Dinge auf, , sondern lässt es sich eine Belehrung darüber sein, was in unserem , Inneren, infolge seelischer oder leiblicher Vorgänge, die Kämpfe der , täglichen Sünden und das Vielerlei der weltlichen Neigungen für Ge- , walt haben, indem wir statt des Sicheren das Unsichere erjagen , wollen und um das (unserem innersten Wesen) Fremde kämpfen. , Weist doch David selbst anderswo auf dieses geistige Verständnis seiner , Psalmworte hin, wenn er in Psalm 19 um Rettung und Schutz gegenüber , dem „Fremden", das doch „sein" (in ihm steckender) heimlicher Feind , sei, bittet, und in Psalm 51 seine eigene Ungerechtigkeit als seinen , Widersacher bezeichnet. Alles, was in der Schrift an Geschichte und , Wort niedergelegt ist, ist absichtlich so gefasst, dass Gottes Gedanke am , Sichtbaren das Unsichtbare veranschäuliche und so zu uns rede, wie es eben , dem menschlichen Verständnis am zuträglichsten ist; jeder Mensch, dem , es um Gott zu thun ist, kann bei allem, was er in der Geschichte der , Erwählung des Volkes, des Landes, der Profeten, hinsichtlich des Ortes, , der Zeit, des Tages, Monates, in Freude und Kampf als Gott wohlge- , fällig dargestellt findet, einen tieferen Sinn entdecken; wenn er die , göttlichen Veranstaltungen (in der Schrift) benützt und dadurch sich , zu einem echt frommen Verständnis erziehen lässt, so muss er ja zu , der Erkenntnis kommen, dass alles, was geschrieben ist, von ihm redet, , er wandelt in einem neuen Leben, (somit nicht mehr im alten Buch- , staben), und ob nun von Gewalten die Rede ist oder von Königen, er , greift aus dem a. t Wort nur das Eine heraus, dass was der Welt , freund ist, Christo feind sein muss, wie die Apostel an mehreren Stellen , diesen Gegensatz scharf herausstellen — Jak. 4, 4. I. Joh. 2, 16 f, , I. Petr. 1, 25. Allerdings nämlich ist bei der Schwäche des mensch- , lichen Verstandes das Offenbarungswort genötigt, die anschaulichen

---

in wegzulassen (s. praef p. XXVI) ist unnötig, da *obnoxiantur* auch ohne Ergänzung verständlich ist. — 18. *exultat*: vgl. 82, 5 (doch dort andere Konstruktion). 95, 12. 97, 3: t. t für die spezifische Psalmstimmung. — 21. *metu*: wie dies auf *nostro* und *corporis* verteilt werden, ferner wie es zu *varietas voluntatum* passen soll, ist nicht einzusehen; l. *motu*. — 94, 1. *occulta-aliena*: mit Rückbezug auf *incerta-aliena* 93, 23. — 7. *qui deum vellet*: Gott der einzige Gegenstand religiösen Strebens. — 10. *ad opinionem*: vgl. *Hilar.* trin. I, 6. — 11. *omne*: nimmt das *quidquid* in Z. 7 wieder auf. — 25. *ipsa natura nos docet*: wie 57, 4: die auf dem natürlichen Bestand unseres Wesens beruhenden inneren Erfahrungen. — 95, 1 f. *tribulatione* etc. vgl. 84, 5 f. — 5. *occasio*: vgl. 89,1. Der ganze Ausdruck hier beweist, dass *P.* keine metaphysische Sinnlichkeitstheorie zur Erklärung der

, irdischen Dinge zu Symbolen der höheren geistigen Mächte (im Menschen)
, zu nehmen, damit sich unter dem vertrauten Ton anschaulicher Rede-
, weise, bei frommer Lernbegier, unsere menschliche Beschränktheit all-
, mählich zu der ungewohnten geistigen Denkweise erweitere. Doch lehrt
, uns die Natur selbst, dass die in den angezogenen Apostelstellen ge-
, nannten sittlichen Gefahren es sind, was dem Bekehrten Kampf
, bereitet oder gar in uns die Herrschaft gewinnt, durch Angst, die uns
, zittern macht, oder durch Glück, das uns schmeichelt, so dass wir auf-
, bauen, was wir zerstört, und zu dem zurückkehren, dem wir doch ab-
, gesagt hatten. Es ist ja dem Teufel einerlei, ob das Gott entfremdete
, Leben durch Furcht vor dem Übel oder durch den Reiz des Glückes
, Anlass und Stoff zur Sünde bekommt, höchstens, dass in unserer
, geistigen Gefangenschaft (in Sinnlichkeit) nachgerade das Unglück, an
, das man sich gewöhnt, uns erträglicher erscheint, als ein plötzlicher
, Zusammenbruch des Glückes, (während doch Unglück wie Glück gleich
, gefährlich sein kann), worüber der Profet sich so ausspricht: „Höre
, mein Volk, wie eure Dränger euch einengen, so verführen euch ebenso,
, die euch Glück vormalen u. s. w."

, Dies ist nun auch die Tendenz, wenn David im „Titel den zur
, Belehrung der Bekehrten gesetzten Psalm nach Be-
, siegung der beiden Syrien" als Jubellied eines Triumphierenden
, einführt. Wer den „Titel des zur Belehrung gesetzten Psalmes" und
, das innere Glück des in Kriegsnöten erretteten David so versteht, wie
, die a. t. Rede verstanden sein will, wer um solch göttliches Verständnis
, sich bemüht und auf die inneren Kämpfe der Begierden in sich (Jak.
, 4, 1) schaut, der kann die (praktischen) Irrwege der menschlichen
, Schwachheit abweisen und die „beiden Syrien", d. h. die zwei Prinzipien

---

Sünde beabsichtigt, wenn man sieht, wie die Gottentfremdung (*alienatae a Deo vitae*) die Voraussetzung bildet für das Wirksamwerden des Reizes zur Sünde.
6 f. *nisi quod* etc.: *P.* hält das in 95, 1 f. 4 f. eingeführte und in dem Citat 95, 5 ff. belegte Paar von Vorstellungen hier nicht strenge fest; für *adolatio felicium* setzt er *ruina felicium* ein, was ja ebenfalls auf die Seite der *tribulatio formidinum* fallen müsste. — 18. f. wieder ein Beweis gegen die Absicht einer dualistischen Erklärung der Sünde. Die Schwäche der psychologischen Begriffe ist nicht verwunderlich nach Stellen wie 70, 7 ff. 76, 4 f. 75, 12 — 22 vgl. *Hilar. trin. I. 9*: (*beatitudinem*) *sancta opinio et boni mores quodam victricis militiae stipendio mererentur.* — 22 ff. vgl. zu 72, 16. — 24 ff. vgl. 57, 17 f. — 96, 5. *devicta-caro*: also keine Sinnlichkeitstheorie in metaphys. Sinn. — *cur*: Der ganze Abschnitt steuert auf 96, 23 zu: eine falsche Meinung, welche sich aus 95, 2 ff. ergeben konnte,

, der Sünde überwinden — zwei, sofern nämlich das weltliche Wesen in , Wollen und Handeln sich verteilt auf Seele und Leib — und in den , Waffen des Glaubens über die Untugenden triumphieren und für den , Christo geweihten Wandel den unverwelklichen Kranz, wie einen Kriegers, sold in einem siegreichen Kriege, verdienen; denn das ist ja das Ideal , des vollkommenen Guten, wenn die Zucht des Leibes betrieben wird auf , kosten des (widergöttlichen) Willens. Dass es bei unserer Stellung in , der Welt, wo das Ziellose kein Ziel finden will und wir auf dem schlüpfrigen Boden nicht dem unsicheren Wesen ein Halt zu gebieten vermögen, , nicht ohne solche täglichen inneren Kämpfe und Kriege abgeht, bestätigt denn auch das Apostelwort, Gal. 5, 17, mit seiner Rede , vom Kampf des Fleisches wider den Geist; und weil die Fassungskraft , des menschlichen Verständnisses und das gewöhnliche Denken nicht ohne , weiteres dieses Apostelwort und den (darin liegenden) Rat (zur Enthaltung in seiner ganzen Tiefe) begreifen kann, so hat Paulus an , einer folgenden Stelle noch gezeigt, warum (und in welchem Sinne) bei , unserem Sündigen die von Lastern überwundene Sinnlichkeit und der , Ehrgeiz des menschlichen Lebens (das „hoffärtige Leben" I. Joh. 2, 16) , die Grundlage bilde, wenn er sagt, wir haben nicht gegen Fleisch und , Blut zu kämpfen', sondern gegen die Fürsten und Mächte dieser Welt, , die Regenten dieser Finsternis, nämlich gegen die geistigen Mächte der , Bosheit in himmlischen Dingen, wie auch Johannes dies bestätigt, wenn , er von den drei unsauberen Geistern redet, welche aus dem Munde des

---

wird korrigiert, die Meinung nämlich, als ob alles an der Sinnlichkeit im groben Verstande liege, was dann notwendig auf eine dualistische Ansicht und auf den heidnischen Glauben an einen nötigenden Einfluss widergöttlicher Mächte auf die eine Seite des Menschen führen müsste (s. Z. 15 u. 25). Also die Sinnlichkeitstheorie wird von *P.* ausdrücklich abgelehnt, wenn sie als metaphysische gemeint sein soll. Er setzt nun aber nicht eine andere Metaphysik dagegen, sondern betont nur die für die Praxis wichtige geistige Seite in der Genesis der Sünde *(cogitationum* Z. 23) und die (damit zusammenhängende) Selbstverantwortlichkeit für alles Gottwidrige, auch für das Unterliegen unter dem Reiz oder dem Zwang der äusseren Umstände (Z. 25 ff.). Dem entspricht die von mir vorgeschlagene Auffassung der folgenden Stellen. — 10 ff. *adversus principes* bis *spiritalia nequitiae in caelestibus*: nicht an Dämonen denkt *P.* (s. das Folgende bes. Z. 23 ff., aber auch schon Z. 16 ff.: *et iterum*), sondern an die *cogitationes* (Z. 23): die *principes* etc., welche von den Manichäern auf einen Dualismus gedeutet werden, erhalten hier ihre Deutung durch *spiritalia nequitiae* = *spiritales nequitiae* (so auch bei *Hilar*) = *cogitationes* (Z 23 f) vgl. can. 3! Und was man gerne als dämonischen Einfluss ansehen möchte, das ist nichts anderes, als der aus dem Inneren des Menschen

, falschen Profeten und des Tieres ausgehen und zeigt, dass diese zu
, verstehen seien unter den Dämonen, welche auf Erden Verwirrung an-
, richten, und so hat David an anderem Orte den Feind in uns be-
, schrieben, wenn er sagt, er erkenne seine Ungerechtigkeit und seine
, Übelthat sei immer sein Widersacher, und endlich der Apostel, wenn er
, von diesem Feinde redet, drückt sich so aus, dass er unsern eigenen
, Begierden die Schuld des ganzen inneren Zwiespaltes zuschreibt. Alle
, diese Stellen besagen: wer Gottes Gebote in sich verwirklichen will,
, müsse über alle Anfechtungen der Laster in sich Herr
, werden, also nicht bloss von den Begierden des Fleisches, sondern auch
, von denen der Gedanken — dies ist mit den bösen Geistesmächten
, gemeint — sich fernhalten; er müsse über den (angeblichen) ver-
, giftenden Einfluss der von den Heiden angenommenen Dämonen sich
, erheben, müsse sich bewusst werden, wem der weltlich gerichtete
, Mensch den Lohn für seine Sünden, wem er den Sold für seine Un-
, tugenden, wem er die Angst in Nöten, wem er den trügerischen Reiz
, äusserer Stellung, die doch keinen Bestand hat, eigentlich zuzuschreiben
, habe (nämlich sich selbst), und nun alles das zurückweisen, was den Tod
, zur letzten Folge hat, sich dagegen eine Lehre ziehen aus demjenigen,
, worin er von Gott gezüchtigt wird, sich ganz als Gottes Schuldner
, wissen und ganz in den Psalm aufgehen, indem er in den Jubel des
, Psalmisten einstimmt und sagt: „Gott, du hast uns verstossen und ver-
, nichtet, hast gezürnt und hast doch dich unsrer erbarmt".

---

kommende unsaubere Geist (Z. 13—16) „vgl. S. 142. Anm. 1 — *in caelestibus* bedeutet unter diesen Umständen für *P.* „in himmlischen Dingen". — 20. f. Die *voluntates* sind identisch mit den *spiritalia nequitiae* (Z. 12 f.), s. die Ueberleitungen in 16 f. und 19. — 23. *et cogitationum*: vgl. 95, 17 ff. — *idest* wie 81, 4 (s. z. d. St.). — 25. *veneficia*: *P.* nimmt Anlass, die (dualistische) Erklärung der Sünde aus Dämoneneinfluss als heidnisch abzulehnen; vgl. o. zu 70, 13 ff. 77, 8 f.; während *daemonia* in 76, 17. 77, 10 in symbolischem Sinne beibehalten sind (s. z. d. St. u. S. 142 Anm.), werden sie hier selbst als *gentilia*, als heidnische Wahngebilde bezeichnet (wie an jenen Stellen *idola*). — *cui*: es kann nach dem ganzen Zusammenhang nur „*sibi*" gemeint sein (nicht der Teufel oder Gott), s. bes. das Citat in Z. 19 f.; wenn in 84, 5 *zabolus* eingeführt ist, so erkennt man also, wie wenig die Teufelsvorstellung bei *P.* massiv und ein nötiges Stück im theologischen System geworden ist; s. übrigens zu 97, 9 f. — 97, 2: *totum se debens deo*: wie *Hilar.*, trin. I, 3, aber mit eigentümlicher subjektiver Färbung. — 4 f. auch die Misserfolge und trüben Erfahrungen lernt der Christ verstehen als Erweis der (erziehenden) Liebe Gottes. Dieses Thema liegt dem ganzen Abschnitt von 97, 5 bis 100, 5 zugrunde. Gerade solche Erkenntnis ist der W[illegible]ten Glück, der *incorrupta bea-*

„In diesen Worten des Psalmes (welche zunächst nicht sehr erhebend „klingen) muss sich aber das Gott zugekehrte Denken über das natür„liche Verständnis hinausheben lassen, und da thut sich jedem, der sich „selbst (sein besseres Ich) versteht, mit diesen Worten gerade ein Feld „unvergänglichen Glückes auf. Denn hier darf man eben bei „solchen Worten des Psalmes (die etwas niederschlagend lauten möchten) „gegen die List des Teufels, der uns auf Schritt und Tritt auflauert, „mit dem Freimut des in Christus geretteten Menschen rufen: „Tod, wo „ist dein Stachel? Tod, wo ist dein Sieg? Siehe wenn Gott züchtigt, „so ist es viel mehr ein liebendes Erziehen zur Sündener„kenntnis, als ein Schlagen, und während dein Wesen eben in nichts „anderem besteht, als darin, den Menschen zum Argen der Sünde (durch „Schrecken) zu zwingen oder, nach dem Schlag, wieder mit deinem Gift „zu dem, was du eingiebst, zu verführen", (während also das Wesen des „Teufels identisch ist mit der Versuchung zum Bösen), so erkennen wir „in Christi Schule, dass die auf Christus Getauften allerdings (unter „Schmerzen) aus dem gottfremden Wesen herausgeworfen, dagegen in ihr „eigenes und echtes (göttliches) Wesen wieder eingeführt werden, und dass „allerdings auf die bis zum Ende Sündigenden die Strafe wartet, dagegen „den Bekehrten die göttliche Zurechtweisung nur eine „Lehre ist"; wie David selbst das sagt: „wer ist dir gleich, Herr? „denn du hast mich Unglück schauen lassen, aber den zu dir Bekehrten „belebend hast du darin mir eine Lehre gegeben"; und so Jesaja: „Herr, „wir haben in unserem Schosse Wehen erfahren mit dem Geist des „Heiles, den du der Erde gespendet hast".

„Hier (wo es sich um den Inhalt dieser göttlichen Beleh„rung durch göttliche Zucht handelt) können wir allerdings durch eigene „innere Erlebnisse erproben, wie ein Mensch sein soll, der durch den „Glauben in ein neues Leben geboren ist und seinen Sinn nach dem-

---

titudo, ganz sicher zu stellen. — 5 f. *ultra* etc.: vgl. *Hilar.* trin. I, 10, — 7. *incorrupt. b* vgl. *Hil.* trin. I, 5. — 8 ff. *diaboli*: Die christliche Wertung des Übels (das dann mit freiwilligem Entsagen in gleicher Richtung wirkt) setzt sich durch gegenüber der teuflischen Verführung. Letztere besteht darin, dass die trüben Erlebnisse ein Anlass zur Sünde werden, sie ist so bald überwunden, als jene höhere Ansicht gewonnen ist; mit dem Teufel setzt sich der Glaube nur insofern auseinander, als er mit den im Unglück (wie im Glück) liegenden Reizen zur Sünde und zum Unglauben fertig werden will. Was der Teufel selbst ist, geht den Glauben nicht weiter an; er bedeutet für ihn nur die Gefährlichkeit des Sündenreizes (97, 12 ff.: *cum alia tua non sit natura, nisi* etc.), des z. B. im Unglück für den

„jenigen stimmt, was des göttlichen Wesens (in uns) würdig ist; doch „sollte nach Gottes Willen die Schrift unserem Verständnisse durch Beispiele aus dem Gebiet des äusseren Geschehens, als „durch unzerstörbare Zeugnisse, zu Hilfe kommen und einen Beweis der „göttlichen Liebe uns darin geben, dass sie den in uns Krieg anrichtenden Wahn aus der vergänglichen Welt deutlicher vorstellte, indem sie „die gesprochenen Worte durch anschauliche und sinnbildliche Züge aus „der Welt der Dinge verstärkte. So ist es zu verstehen, wenn „Rebekka, die glückliche Mutter, welche den Segen der Verheissung „in ihrem Schosse trug, — eben um den in uns spielenden Kampf der „weltlichen und göttlichen Werke zu veranschaulichen — ungeduldig „über den Streit in ihrem Leibe dann ihrem Schmerz in dem „profetisch zu wertenden Ausruf Luft machte: „wozu soll mir dies, „wenn es so ist?" und ihr darauf vom Herrn die Antwort ward: „zwei „Völker und zwei Stämme sind in deinem Schosse." Darüber spricht „sich dann auch der Apostel Paulus, und zwar unzweideutig, so aus: „„ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern kämpfen wider das „Gesetz meines Geistes" u. s. w., und, um klar zu sagen, was bei den „„zwei Stämmen und Völkern" mit dem Volke und Stamm Gottes, was „mit dem der Bosheit gemeint sei, fordert er, dass der alte Mensch mit „seinen Lüsten und Begierden von uns abgelegt und wir in den neuen „umgebildet werden sollen, wenn er I Cor. 15 von dem Bild des Irdischen und des Himmlischen redet; womit er (nicht zwei metaphysisch „verschiedene Zustände oder Bestandteile meint, sondern) sagen will, „man müsse an seine eigene göttliche Art glauben und daher das Irdische „verachten, Christo nachfolgen und sich für die künftige himmlische „Herrlichkeit jetzt schon weihen. So ist die Zweiheit der Testamente (selber) zu verstehen, welche beide für den Glauben „gegeben sind, das eine aber, um das Joch der Knechtschaft (unter der

---

natürlichen Sinn liegenden Anstosses, Stachels; daher I Cor. 15, 55 unverändert auf den Teufel angewendet wird. (97, 10.) — Die Teufelsvorstellung ist also nicht viel mehr als ein rhetorischer Ausdruck für einen ethisch-religiösen Gedanken, vgl. o. S. 142. A. 1 u. vgl. zu 88, 23. — 19. *similis*: mag auf den Gegensatz von Gott und Teufel anspielen. — 21. *in utero* etc.: eben unter Schmerzen (*correptio*). — 23. ff. *in quo*: Der Inhalt der göttlichen *doctrina*: (97, 18) wird auseinandergelegt; im besonderen wird an den Ausdruck und das Bild der Jesajastelle angeknüpft (s. bes. 98, 2 ff.), um den im Inneren des Menschen gährenden Zwiespalt zu zeichnen. — 24. *nativitatem*: wie 78. 3. — 25. *dei substantiae*: im Menschen vgl. 93, 2 f. (s. z. d. St.) 93, 16. 97, 7, 99, 8 f., 100, 12 f., 18. — 98, 2: *Rebecca*: wie 84, 24 f.

, Sinnlichkeit) zu brechen, das andere, um das Werk der Gnade (den , geistlichen Sinn) mitzuteilen, und in diesem Sinn „Altes“ und „Neues“ , heissen; auf beide zusammen soll sich der eine Mensch erbauen, als , ein Doppelwesen, welcher in sich das Wirken seiner göttlichen Natur , und das Wirken der irdischen Sinnlichkeit findet, und weil das Licht , nicht mit der Finsternis, Christus nicht mit Belial Gemeinschaft haben , kann, soll er den natürlich sinnlichen Trieb durch des Gesetzes Zucht , eindämmen, andererseits sich dem Gott, dessen Ebenbild er ist, nicht , versagen. In diesem Sinne, wohl verstanden, nur in diesem, ist es , zu nehmen, wenn (im A. T.) der Gnade des Segens die Strenge des , Fluches gegenübergestellt wird; nämlich, wenn auch bei unserem , Gott verschiedene Wohnungen sind und er will, dass allen (nicht bloss , den Höchststehenden) geholfen werde und alle zur Erkenntnis der Wahr- , heit kommen, so soll doch keiner sich darüber täuschen können, dass , zwischen beiden Reichen, zwischen der Synagoge des Satans und der , Kirche der göttlichen Gebote, das will sagen, zwischen weltlichem Trei- , ben und göttlichem Wort als zwischen unversöhnlichen Gegensätzen , unsere Lebensführung hingeht, dass (dieser Gegensatz nicht sowohl ein , objektiver, als ein subjektiv-praktischer ist, sofern) was auf Gottes , Seite steht, unser eigen heisst, dagegen was auf Seite der Welt steht, , als uns fremd, weil eben als gottwidrig, befunden wird, und wir jenem , entsagen, diesem unseren Glauben schenken müssen. Und in diesem , Sinn, eben als Hinweis auf unsere Stellung zu solchen ethischen Gegen- , sätzen, ist Obiges zu nehmen: die Verheissung, welche auf der einen , Seite lockt, ist an das göttliche Gebot geknüpft, der Fluch auf der , anderen Seite besagt, dass die teuflische Versuchung lauert; so dringt

---

— *sic . . . sic . . . sic* (vgl. 84, 6. 12. 24) dient dazu, den Sinn gewisser biblischer Aussagen, die an sich vielleicht auffallen oder sich nicht recht ins Ganze des christlichen Gedankens einfügen wollten, zu präzisieren, aus den Grundgedanken des Glaubens heraus zu bestimmen und damit einen tieferen Einklang der biblischen Sätze nachzuweisen. Hier bekommt es durch das *intellege* in 99, 1 noch eine besondere Färbung, eine Spitze gegen umlaufende Irrtümmer, gegen manichäisch gestimmte Ansichten vom Wesen des Bösen, auch des Bösen im Menschen (98, 8 ff.) und vom Alten Testament (98,18—99,20). — 21. f. *opus possidens*: eine bloss anthropologische Betrachtung, nicht ein metaphys. Dualismus: s. zu 76, 1. — **99**, 1 f.: *maledictionum*, *benedictionum*: vgl. Dt. 11, 29. 27, 12. Jos. 8, 33 f. Die Manichäer stiessen sich an den *maledictiones* im A. T. (vgl. can. 66), auch wohl an den *benedictiones* (vgl. can. 9); wie *P.* das Problem löst, wird nachher oben zu besprechen sein; in 99,1 l. Petschenig *in lege*. — 3. *omnes*: (I Tim. 2, 4) ver-

, auf der einen Seite der Glaube an Christum, auf der anderen der welt-
, liche Unglaube auf uns ein, zur Rechten steht „Friede, Geduld, Lang-
, mut, Freundlichkeit", zur Linken Zorn, der Habgier gerne zugesellt,
, Unzucht, die das Dunkel liebt, Ehrgeiz, allezeit im Ungewissen über
, den Erfolg, der Geiz, der seine Schätze hüten muss und noch unseliger
, ist als die Begierde darnach, die Leidenschaftlichkeit, welche von Gott
, nichts weiss, die Pflege des Bauches und der Kehle, das Ruhmsuchen
, im Schandbaren, der Augen Lust und der scheinbar unschuldige Reiz
, der teuflischen Pracht im Trug des öffentlichen Schauspieles. Da es
, so den Menschen nach verschiedenen Seiten zieht, ist uns Leben und
, Tod (im A. T.) zur Wahl vorgelegt; aber allerdings wissen wir
, (und insofern ist der Fluch des A. T. für uns ungiltig) so lange
, nichts von den Kämpfen und Kriegen der Welt, als wir
, die Worte des Herrn, womit er die in das fremde Wesen sich Einlassen-
, den zurechtweist, festhalten, denn wenn wir erkennen, dass es sich um
, eine bessernde Züchtigung bei uns handelt, und so die feindlichen Mächte
, (in uns) besiegen, so muss es ja kommen, dass wir im neuen Wesen
, wandelnd nach dem gerne genommenen Trank der Zerknirschung (wie
, es im Psalm heisst) dem Bogen und Spiess des verfolgenden Teufels
, entrinnen, indem wir eben erkennen, dass wir nicht von Sünden frei
, sein können, wenn nicht die (demütigende) Vergebung in der Taufe
, und die Erlösung durch das göttliche Kreuz uns Rettung bringt.

, An dieser Stelle des Psalmtextes (an welche der Redner jetzt
, kommt, nämlich Psalm 59, 8) haben diejenigen, welche ein fester Glaube
, zur Bemühung um die Wahrheit auffordert, Gelegenheit, über das blosse
, Hören des Wortlautes hinauszugehen und tiefer blickend zu erkennen,

---

steht *P.* von den verschiedenen Stufen christlicher Vollkommenheit. — 16. *imperitus deo*: vgl. 14, 9 *imperitus et ignarus Deo*; nimmt man aber *Hilar.* tr in CXXXVI psalm. c. 13: *omnes eos, qui imperiti de Deo et ignari erant*, so empfiehlt es sich, *de Deo* zu lesen. — 19. ff. lenkt auf 97, 5 ff. zurück, auf die Sicherheit in allen Versuchungen, wie sie durch Christus gewonnen wird. — 21. f. l. *conversantes in aliena redarguentis domini verba.* — 100, 3 ff. *agnoscentes quia* etc.: wie 60, 16 ff.. bemerkenswert ist, dass der letzte Gesichtspunkt, auch hier, wo es sich zugleich um ein Verständnis der dunklen und schmerzlichen Erlebnisse handelt (von 97, 5 an), in der sittlichen Aufgabe besteht, in dem *liberum esse a peccatis.* — 5. f. *quos fides* etc.: vgl. *Hilar.* de trin. I, 18 *quos fidei calor ... et veritatis studium ad legendum vocavit.* — *fides constans* wie 75, 18 f. — Ueber die mit quos Gemeinten vgl. 87, 10 ff., s. z. d. St. (S. 92 f.) — *excipere sensu* etc.: vgl. *Hilar.* de trin. I, 6 — von 100, 5 an steuert die Rede auf die Deutung des in

, wie der Psalm sich jeder Stufe von Schwachheit unseres Verständnisses , anpasst, und schon mit seiner Anlage einen methodischen Fortschritt , seiner Offenbarung giebt, um den steilen Weg zum göttlichen Verständ- , nis gleichsam auf einem Umweg mit sanfterer Steigung zu umgehen , und den Aufstieg zu erleichtern. Weil es nämlich den zum Glauben , Bekehrten leichter fällt, ein Bewusstsein von dem Argen ihrer Sünden , zu haben, als das Element göttlichen Wesens in sich zu erkennen, und , weil es dem Menschen näher liegt, den Willen von der Sünde abzuziehen, , als ihn nun auf Gott zuzuwenden, so musste im Psalm der Fort- , schritt des Textes auf den des Lesers berechnet sein: es , musste im Verlauf des Psalmes Gott die Erkenntnis seines Wesens (zu , etwaiger Offenbarung, s. in v. 8) vorbehalten bleiben — denn Gott , erkennt man nur durch ihn selbst — und zuerst die Zurechtwei- , sung des Herrn durch Sündenerkenntnis der göttlichen Gabe den Ein- , gang vermitteln; dann erst, wenn der Mensch so seiner höheren , Natur in sich Raum geschaffen hat und mit innerer Zustimmung , erkennt, was Gottes Wille ist, kann der Text der sinnvollen Historie , so fortfahren: „Gott, du hast in deinem Heiligtum geredet", , d. h. wer sich Gott geheiligt hat, der wird, wenn Gott in ihm redet, , dann Gott wirklich in einem „Heiligtum" reden hören, und der wird , alles, was in der heiligen Geschichte menschliche Kraft ausgeführt zu , haben schien, an seiner (immerhin eben menschlich schwachen) Natur , und ihren Gesetzen messen und als göttliches Selbstzeugnis zu werten , wissen. So hat denn hier das profetische Wort mit Einem Ausdruck , zwei Sachen gesagt, hat den Jubel des in Christus geretteten Men- , schen mit dem Ruhm des über den Menschen triumphierenden Christus

---

100, 19 f. eingeführten Psalmwortes zu. — 7. *ad omnem* etc. vgl. *Hilar.* de trin. III, 20, — 8. *intellegentiae*: ist bei *P.* wesentlich auch praktischer Art und jedenfalls im Zusammenhang mit der christlichen Charakterbildung. Der in 100, 11 ff. gezeichnete Fortschritt lässt sich auch in 67, 19 ff. wieder erkennen. — 15 f. vgl. *Hilar.* trin. I, 18: *concedamus cognitionem sui Deo — idoneus enim sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est*; Petschenig l. *reserata.* — 17 f. *div. muneri* und *naturae suae* identisch, obwohl zweierlei Vorstellungsweisen darin stecken, vgl. zu 93, 2 f. und zu 100, 20 f.; dass es *P.* nicht um eine Theorie zu thun ist, geht in unserem Zusammenhang auch noch aus der Parallele von *„dispensationem divinae in se intellegere naturae"*: *„velle divinum"* (100, 12 f.) hervor. — 16 f. *primum* etc.: vgl. den ähnlichen Gedanken bei *Hilar.* trin. XI, 49: *post peccatum veteremque hominem in agnitionem Dei novus homo factus* etc. — 17. l. *agnitione.* — 20 f. *loquente in se domino*: in frommen Gedanken (s. Z. 18 f.). — 22 f. *naturae* hier, anders als in Z. 18, im Gegensatz gegen Gott (vgl. zu Z. 17 f.); für *P.* macht ein so

, wie zu einem Doppeldiadem verbunden und uns zur Belehrung (als den , tieferen Sinn des Textes) herausgestellt, so dass wir beim Lesen der , heiligen Geschichte den Triumph des guten Lebens als den wahren Sinn , der mit Fleiss gesetzten Worte verstehen.

, (So ist also der Rest des Psalmtextes zu deuten:) Sichem nämlich, , über dessen Teilung der Mensch und Christus (im Psalm) frohlockt, ist , ja das Land der Fremde, wo die Tochter des erwählten Jakob, die , ihr Weg vorüberführte und die sich festhalten liess, während sie in , ihrer Neugierde die ihr fremde Welt mit grossen Augen ansah, die , Würde des erwählten Geschlechtes und den Ruhm ihrer Jungfräulich- , keit einbüsste, — das Land, welches dann zur Strafe für die Übelthat , geteilt und zum bleibenden Andenken und zur Warnung, dass nie das , Gottesvolk solchem Geschick in fremder Welt sich aussetze, unterjocht , wurde. Ephraim und Manasse sind die zwei Söhne des h. Joseph, in , welchen er, nachdem er sich Ägypten unterthan gemacht hatte, wie zum , Lohn für das vollkommene Aufgehen in der göttlichen Wahrheit, einen , Nachwuchs erhielt. Gilead ist deren bestes Teil gewesen. Aus Juda, , woher (nach dem Psalm) der König genommen wird, ist der im Fleisch , geborene Gott. Ferner weil der Moabitin Ruth ihr beharrlicher Glau- , benssinn eine Stelle als Mutter im heiligen Stammbaum eingetragen hat, , heisst Moab „Hütte der Hoffnung". Idumäa bedeutet das Land des , Unglaubens, daher denn auch der „Schuh" und Fuss Gottes darüber , gehen soll. Die Philister sind diejenigen, welche zum Freigeben der , Bundeslade durch göttliche Veranstaltung gezwungen werden, nachdem , das Dagonsbild hat unterliegen müssen. Nun, durch alles dies , geht die Tendenz, uns eine Lehre zu geben und das Werk

---

schwankendes Verwenden theologischer Begriffe gar nichts aus. Dass aber *naturae* nicht anders genommen werden darf, als in der obigen Übersetzung geschehen ist, geht aus *Hilar.* trin. I, 18 hervor (*Dei naturam non naturae suae legibus metiatur, sed divinas professiones secundum magnificentiam divinae de se protestationis expendat*). — 101, 2: *duo praedicans*: Der Psalm, besonders sein letzter Teil, giebt ein Doppeltes, nämlich (100, 20 ff.) 1. Den Gedanken, dass der Mensch, in welchem Gott rede, in welchem das Gottesbewusstsein lebendig werde, sich geheiligt, zu einem Heiligtum geweiht haben müsse, und 2. den Gedanken, dass alle herrlichen Thaten der Heiligen von Gott ausgehen, und von seiner Kraft Zeugnis ablegen. Dieses Paar von Gedanken wird in 101, 2 f. anders, mehr geistig, gewendet (von der heiligen Geschichte ganz absehend), daher „*aperiret*" in Z. 4., und lautet hier: 1. *salvatus homo in Christo* und 2. *Christus in homine triumphans*. In 101, 4 ff. dagegen springt *P.* auf ein anderes Paar von Vorstellungen über:

, Gottes an uns, welcher in Christus den Menschen rettet, ebenso wie , den Weg des ihm geweihten Menschen zu zeigen. Denn „Sichem" , wird überwunden und „das Gefilde der Zelte wird ausgemessen", wenn , wir, die an den aus der Jungfrau geborenen Christus Glaubenden, einer- , seits die Ursache der ganzen Verderbnis, die natürlich-sinnliche Begierde , überwinden und den Leib, statt der Unzucht, dem Herrn geben, wo er , dann durch die unsterblichen Worte der Gebote „geteilt", (d. h. in , seiner beherrschenden Einheitlichkeit gebrochen) als eine würdige Stätte , für das Gezelt Christi (im Menschen) und für die zukünftige Auferste- , hungsherrlichkeit gelten kann. Wenn so die Welt überwunden, also , gleichsam Ägypten unterjocht ist, wird in Ephraim und Manasse der , Bemühung auch ein Lohn geschenkt, es wird dann auch kein anderer , Leiter gesucht, als der aus Juda, sofern ja die durch Christi Passion , Erlösten nichts anderes als Leitstern finden, als das eine, dass Gott hat , ins Fleisch kommen wollen; auch giebt es für die (im Glauben) Beharren- , den keine andere Hoffnung, als die, dass das Treiben der (ungläubigen) , Welt — denn das ist das Land des Unglaubens — überwunden wird, , dass unter dem Schuh und Fuss des Herrn, d. h. dem Evangelium des , Friedens, Dagon, d. h. was die Welt in uns schafft, in Trümmer fällt , und die Bundeslade — das sind wir — freigegeben, die Rede der Phi- , lister aber, d. h. derer, welche das Fremde uns einreden wollen, über- , wunden wird. Wer also die Aussagen über Gegenden, Orte, Könige , (die geographischen, lokalen und politischen Angaben im Psalm) recht , versteht, der wird durch Selbstzucht in sich die Orte, Reiche, Gegen- , den der Untugenden besiegen und erkennen, dass sie zwar auch eine

---

heilige Geschichte und heiliges (sittliches) Leben. — 5 f. *absoluta*: wie 69, 4. — 101, 6 bis zum Schluss führt an den Textworten aus, was zum *triumphus bonae vitae* (101, 5) gehört. 101, 6–21 bahnt die geistige (ethische) Deutung (*absolutio*) dieser Textworte an, durch Charakteristik der in ihnen enthaltenen geschichtlichen Grössen. — 7 ff. *alienus* (dreimal) hat den Ton. — 13. ff. *ad fructum perf. verit.* hat den Ton. — 22 f.: messianische Deutung neben der ethischen (wie 102, 14); diese Zweiheit hat sich aus dem in 101, 2 f. aufgestellten Gedankenpaar entwickelt. — 25. *per virginem*: dies soll messianisch-typisch angedeutet sein in *Jacob electi hominis filia* etc. (101, 8). — 26. *corruptelae causa -- concupiscentiae carnalis natura*: aber vgl. 89, 3 f., wonach diese *concup.* eben *culpa* ist. — **102, 2**: *tabernaculis Christi*: wie 24, 9. 82, 19 (anders 103, 49). — 4. *in*: d. h. an ihrem Beispiel wird veranschaulicht wie. — 8. *circumversura*: wird nicht auf Psalm. 59, 11 zu beziehen sein; denn für περιοχή konnte es nicht wohl gesetzt werden, wie *circumstantia*, und es soll ja den folgenden Ausdruck erklären (*id est* wie 81, 4), für *terra*

, Profezeiung auf Gott (Christus), aber für ihn gleichsam
, einen Typus seines Lebens enthalten; denn von Anfang an bis
, zum Ende machen wir alle, die in die Welt kommen, hier das Gleiche
, durch, verirren uns auf demselben Weg zur Bosheit und werden gleicher-
, massen durch Glauben und göttliche Zurechtweisung gerettet.

Der Traktat darf als ein glänzendes Beispiel für den Schriftgebrauch *P.*'s gelten, namentlich, was das A. T. betrifft. Nirgends sonst in den erhaltenen Reden ist mit solcher Kunst und zugleich solcher Glut der Glaubensempfindung ein spröder Stoff so erweicht und in die innerlichsten Gedanken christlicher Gewissheit umgesetzt worden; die tiefsten Lebenserfahrungen kommen zur Sprache, wenn von dem christlichen Urteil über das irdische Missgeschick und dem Wert der göttlichen Erziehung gehandelt wird (s. 97, 5 ff.); und kunstvoll wird selbst die äussere Komposition des Textes fruchtbar gemacht, um — wenn auch nicht eben evangelische — Ansichten über christliche Charakterentwicklung zu entwerfen (100, 5 ff.). Doch wichtiger als dies ist noch das Vorspiel, welches die ganze Familie und jeden neuen Ansatz zur erbaulichen Textanwendung einleitet, und dessen Motive am Schluss des Ganzen wieder anklingen; immer aufs neue sollen die Grundsätze des Schriftgebrauches eingeschärft und gerechtfertigt werden, damit der Geist des Hörers sich vom Buchstaben befreie und sich das Schriftwort zu einem Gnadenmittel, einer Hilfe für das Leben des Glaubens werden lasse. Und die Methodenlehre des Schriftgebrauches, wie sie der zehnte Traktat entwickelt, ermangelt nicht der eigentümlichen Züge. Präziser als im sechsten (vgl. o. S. 149) wird sogleich im einleitenden Abschnitt (92, 3—93, 12) die Grundformel dafür gefunden, und biblisch begründet, die Formel: *omnis scriptura homo totus est* (93, 5): d. h. die praktisch-religiöse Entwicklung und Aufgabe des Menschen nach allen ihren Beziehungen ist als der Inhalt jeder Schriftstelle anzusehen, wie sie denn auch der eigentliche Inhalt des religiösen Denkens ist. Verschiedentlich hatten wir schon zu bemerken, dass mit diesem Auslegungsgrundsatz aller geschichtliche Charakter der Offenbarungs-

---

einen geistigen Begriff einsetzen. — 14. *disciplinato opere*: anders als 104, 14. — 15. *exemplarium*: zu 93, 10. — 17. *unitis*, *unita*: vgl. 103, 10 ff. Die Allgemeinheit der Sünde wird nicht in der Weise des Ambrosius und Augustinus gedacht, sondern als parallele, analoge Entwicklung aller Individuen vorgestellt; auf ein kausales Erklären lässt sich *P.* nicht ein.

thatsachen in Gefahr kommt (s. z. B. zu 92, 13 f. 93, 14 f.). Doch ist hier zu beachten, dass andererseits die unmittelbare Beziehung jedes Textes auf das Innenleben, die gleichgiltige Haltung gegen das Geschichtliche als solches, und die Tendenz, in allem Derartigen nur äussere Analogien für die geistlichen Erlebnisse und Aufgaben zu finden, bei *P.* durchkreuzt wird von dem Gedanken, in der Schrift Vorbilder für uns zu suchen (s. zu 93, 10 vgl. 102, 15 ff.). Und dann ist doch auch von *P.* eine andere von jeher beliebte Methode, das A. T. sich anzueignen, nicht ganz überwunden worden, die messianisch-typische Deutung; von ihr finden sich nicht bloss Spuren (92, 13 f. 101, 25), sondern das Prinzip wird anerkannt (101, 22 f. 102, 16 f. vgl. im tract. III, 55, 2 ff.). *P.* schleppt also noch einen Rest der schulmässigen und in diesem Stücke gerade durch uralte Tradition legitimierten Theologie mit. Hat er doch auch nie im Ernst daran gedacht, den historischen Charakter der a. t. wie n. t. Offenbarung zu leugnen. Aber wo er folgerichtig vorgeht, bleibt doch jene Grundformel in ihrem Recht, und hier ist es nötig, sich an ihr Gegenstück bei *P.* zu erinnern. Alles Schriftwort Gnadenmittel, Vehikel der subjektiven Erbauung in ethisch-praktischem Sinne — dem entspricht auf der objektiven Seite: alles Schriftwort Ausdruck des Einen höchsten, alles besagenden Gedankens: *deus (unus) dici se omne quod dicitur voluit* (66, 5) (vgl. *nobis in omni scriptura ... unicornis est deus* 24, 11 f.). „Gott" ist der Gedanke, der dem Glauben aus jeder Schriftstelle als ihr Inhalt auf objektiver Seite übrig bleibt (93, 16 f.: *unum — deum retinens*). Aber diese Formel (vgl. o. S. 81) widerspricht der anderen nicht, sondern gehört mit ihr zusammen. Denn die Idee des einen Gottes als einzigen objektiven Prinzipes und die Aufgabe des sittlich gearteten Glaubenslebens, als einzigen und überall entscheidenden subjektiven Grundsatzes, haben sich uns von vornherein für *P.* als Korrelate erwiesen.

Auch das Verhältnis zum A. T. muss beim zehnten Traktat nochmals die Aufmerksamkeit beanspruchen. Wieder begegnen wir (vgl. S. 149) dem radikalen Verfahren, das Verhältnis von A. zu N. T. als Ausdruck der Verhältnisse unseres Innenlebens, als Symbol für die im ethischen Leben gesetzten Gegensätze zu verwerten, bezw. nach psychologischen Gegensätzen zu bestimmen (98, 18 ff.). Ein sachlicher Unterschied kann daher auch hier nicht herausgestellt werden (wie sich auffallend zeigt an dem paulinisch lautenden, aber ganz unpaulinischen Gegensatz in 98, 19 f.: *unum [testamentum] servitutis iugum solvens, aliud gratiae opus dirigens*; denn worin wird *P.* das Werk der Gnade

finden? doch wohl in der Kraft der gottinnigen Entsagung), und es ist ja schliesslich auf nichts anderes abgesehen, als die Notwendigkeit beider Testamente für den Gläubigen und ihre Zusammengehörigkeit zu erweisen, die nur durch das verschiedene *nomen*, aber nicht durch eine sachliche Differenz (98, 20) modifiziert wird. Dagegen findet nun ein Punkt, der bis dahin unerledigt geblieben ist, im zehnten Traktat seine Lösung. Nämlich das A. T. besteht doch nicht bloss aus Geboten aller Art, die der Glaube auf das *cohibere carnem* beziehen kann, sondern bekommt seinen Charakter mit durch die in ihm enthaltenen *maledictiones*. Der canon 66 hatte dies, mit Paulus, anerkennen müssen. Er hatte auch die paulinische Lösung der Schwierigkeit gegeben, indem er aus dem Werke Christi bewies, dass der Fluchcharakter des A. T. eine gewisse göttliche Wirklichkeit und Wahrheit repräsentiere, die nur durch göttliche That, durch das Fluchleiden Christi, abgelöst werden konnte (s. o. S. 42). Allein eine solche Betrachtung ist nicht aus dem Kerne der *P.*'schen Theologie herausgewachsen. Aus diesem heraus ist es gedacht, wenn nun hier in dem Abschnitt 98, 24—99, 20 der dem A. T. in besonderem Grade eigene Gegensatz[1]) von Fluch und Segen als Ausdruck des ethischen Gegensatzes, auf dem unser Innenleben beruht, verstanden wird. Damit ist *P.* dem Problem, wie sich der Fluch, die Drohung, zu der göttlichen Liebesoffenbarung, das a. t. Gesetz zur n. t. Gnade objektiv verhalte, ganz und gar aus dem Weg gegangen. Er leugnet nicht den Ernst der göttlichen Strafdrohung; aber er dogmatisiert nicht darüber, wodurch er sich allerdings das Interesse an der Geschichte Gottes mit den Menschen und besonders am Werke Christi herabmindert, aber doch den theologischen Spitzfindigkeiten, die über das religiöse Denken hinausliegen, entgeht und die Irrtümer gewisser Häretiker grundsätzlich abschneidet.

Die manichäische Lehre nämlich oder doch eine darnach gestimmte Ansicht vom Leben und Glauben, die uns fast ausnahmslos bei allen Traktaten als der, oft ungenannte, Beziehungspunkt erschienen ist, durch welchen der betr. Traktat oder einzelne Stücke daraus erst die Pointe erhielten, steht auch beim zehnten Traktat vor dem Gedanken des Redners als ein unsichtbarer Feind, dem er an jeder halbwegs

---

[1]) Dass auf das A. T., nicht etwa auf den Eingang der Bergpredigt, angespielt ist, ergiebt sich aus dem starken Ton, der auf *ex alia parte*, *hinc* etc. liegt, (vgl. die zu 99, 1 f. angegebenen Stellen) und aus 99, 20 *(vitae - mortis)*, wozu Dt. 30, 19 zu vergleichen ist.

zweifelhaften Stelle den Zugang verbauen muss. Deswegen giebt er zu dem Satz von dem täglichen inneren Kampf noch eine besondere Erklärung (96, 5—27), die dem Wahn entgegentritt, als ob man sich dabei beruhigen dürfte, dass nun einmal in der Sinnlichkeit ein widergöttliches Prinzip sitze, gegen welches man vergebens ankämpfe. Die Sinnlichkeit, grob äusserlich genommen, sei nicht alles, nicht die Hauptsache; noch verkehrter sei es, dies durch die Meinung zu ergänzen, dass eben die Sinnlichkeit in der Gewalt und unter dem Einfluss böser Mächte stehe; damit münde man ins Fahrwasser des heidnischen Aberglaubens ein; der Widerpart im Inneren seien allermeist die eigenen Gelüste und Gedanken, neben dem sinnlichen Trieb der Zug des Geistes und dies schliesse die volle Verantwortlichkeit für unsere sittliche Entwicklung in sich. So hatte er es schon im fünften und achten Traktat ausgeführt (s. o. S. 82 und 103). Wieder beugt er manichäischem Missverstand und Missbrauch der Schriftaussagen vor, wenn er (98, 8 ff.) für das Bild von den zwei Völkern in unserem Inneren ein geistiges Verständnis fordert, wobei man sich an can. 2 erinnern wird, oder wenn er (98, 14—18) den Satz vom Ausziehen des alten Menschen absichtlich als praktisch-sittliche Aufgabe auslegt (s. zu can. 31 u. 32). Und so hat auch die Episode über das A. T. (98, 18 ff., noch mehr 98, 24—99, 20) das manichäische Urteil im Auge, in welchem das A. T. alles Recht verlor, sowie das Hauptargument dieses Urteils, wo man auf den Fluchcharakter des A. T. hinwies und nebenbei wohl auch auf den sinnlich eudämonistischen Zug seiner Verheissungen (vgl. can. 9).

In den wenigsten Fällen wird man sagen können, dass der Redner der Traktate mit der Absicht einer Polemik seinen Stoff aufnehme. Gewöhnlich ist es ein beiläufiger Ausdruck oder eine zufällige Wendung des Textes oder seines eigenen Zusammenhanges, was ihn zu polemischen oder apologetischen Sätzen nach jener Seite hin veranlasst. Um so bedeutsamer sind sie. Denn man erkennt daraus, dass immer dieselbe geistige Situation und äussere Lage vorhanden ist, in welche uns der Prologus der Canones versetzte. Dies wird vollständig durch die weitere Beobachtung, dass der andere Pol, von welchem sich *P.* fern zu halten sucht, auch in den Traktaten da und dort nicht undeutlich durchschimmert, die philosophische Methode der Schultheologie. (s. zu tract. V und VI). So ist denn auch die theologische Denkweise und sind die ausgesprochenen Ansichten nicht bloss zwischen den Traktaten unter sich, sondern ebenso zwischen Traktaten und Canones vollständig in Har-

monie. Und der Eindruck, mit welchem uns die letzteren entliessen (s. o. S. 72), erneuert sich hier in verstärktem Masse; es ist eine Theologie, vorzüglich geeignet zu einer radikalen Ketzerbestreitung, aber auch wie dazu gemacht, von unfreien oder übelwollenden Leuten beargwohnt und vor ein Ketzergericht gerufen zu werden.

II. Priscillian im Ketzergericht.

Die Geschichte der priscillianischen Händel kann nur geschrieben werden, wenn die Theologie *P.*'s verstanden ist. Auch jetzt stelle ich den authentischen Bericht *P.*'s über den ganzen Handel, über das Werden und Wachsen der Spaltung daher noch zurück hinter die Untersuchung zweier Dokumente aus der Zeit des Kampfes, welche zwar schon ein lebhaftes Bild je von einem Ausschnitt der Ereignisse geben, zugleich aber den Anteil veranschaulichen, welchen die bisher gezeichnete theologische und religiöse Anschauung am Werden des Konfliktes hatte. Dass es nur ein Anteil war und andere Faktoren sich damit verbanden, wird sich auch bei diesen Dokumenten, dem ersten und dritten Traktat, nicht verleugnen.

An die priscillianische Weise des Schriftgebrauches, wie sie aus Anlass des sechsten und des zehnten Traktates (s. o. S. 148 f. u. 166) charakterisiert worden ist, schliesst sich die Frage an, welche im **dritten Traktate** zum Gegenstande einer erregten Debatte geworden ist. Hatte die bewusst geübte Methode der bloss erbaulichen Schriftverwertung es unmöglich gemacht, die Grenzen der beiden Testamente zu ziehen, so musste sie vollends verhängnisvoll werden für die Scheidung des Kanonischen vom Ausserkanonischen und *P.* war hierin kühn genug, folgerichtiger zu denken, als die grosse Kirche, er blieb nicht auf halbem Weg stehen, er setzte seine Entscheidung in Bezug zu den treibenden Gedanken seiner Ansicht von Religion und Christentum, und vermochte auch diese Frage von seinem einen Prinzip aus in grossartiger Weise zu beantworten. Doch ehe das Inhaltliche zum Worte kommt, ist ein Bild der geschichtlichen Lage zu entwerfen, aus welcher die

Form und Farbe des Traktates verstanden werden muss. Sie lässt sich aus dem Traktat ziemlich genau erkennen.

Derselbe ist eine Schrift persönlichen Charakters (47, 26 f. 54, 5. 55, 1 f. 5. 56, 6. 25 f.); doch schreibt *P.* als Bischof (56, 25) und, was wichtiger ist, er ist sich bewusst, der Wortführer Gleichgesinnter zu sein, er betont, dass er nicht allein stehe, dass er einen ganzen Kreis ähnlich Urteilender vertrete (55, 1 f. 22. vgl. 3, 10), einen Kreis, der schon vorher irgendwie zusammengehört haben muss (*pro totis* 55, 1), jedenfalls als zusammengehörig angesehen wurde, und zu welchem Gesinnungsgenossen in gleicher Stellung (*me unum ... pro totis* 55, 1), nicht bloss ihm Untergebene, gehören. Man hatte allerdings ihm insonderheit Anlass zur Aussprache gegeben, ihn herausgegriffen; aber er redet in der Mehrzahl, weil im Namen vieler (46, 9 f. u. oft). Sein Schreiben ist eine Antwort auf ein Verlangen, das gestellt war: er soll eine Meinungsäusserung abgeben über den Gebrauch apokryphischer Schriften, als unnötiger, schädlicher Zuthaten zum Kanon, ein Verwerfungsurteil aussprechen (47, 27. 49, 28 f. und oft). Thut er es nicht, so ist ihm mit einem kirchlichen Prozess gedroht. Die Weigerung schliesst schon seine Verurteilung in sich (46, 7 f. 53, 1. 13), doch ist ihm ein Termin gesetzt und ein kirchliches Gericht wird dann darüber befinden (46, 8 ff., Gegensatz: *accusatore Noe divini judicii disceptationem;* 55, 22 f.: *plenitudo fidei dies domini*). Wie war es so weit gekommen? Eine Synode hat über die Sache schon entschieden (47, 19 f.), auf einen einseitigen Antrag hin (45, 12), es war tumultuarisch hergegangen, die Versammlung hatte sich von einer Minorität überrumpeln lassen, obwohl man nachträglich den Beschluss als Frucht reiflicher Erwägungen darzustellen wusste (45, 10 ff.); in Wirklichkeit hatte der Einfluss gewisser Persönlichkeiten den Ausschlag gegeben, man hatte die Sache wenig gründlich genommen. (45, 13—18: *homines -- hominibus*). Die eigene Ansicht der einzelnen war in dem Synodalbeschluss nicht zum Ausdruck gekommen; dieser war auf Rechnung einiger weniger zu setzen (46, 8 ff: *singuli quique ... cum his qui*). Selbst von solchen, die an der Synode teilgenommen und zweifelsohne mit unterzeichnet hatten, kann es *P.* als fraglich hinstellen, ob sie innerlich und ob sie noch zu der ihm verhassten Gegnerschaft gehören (47, 19 f. *Potamius*); so wenig Hintergrund scheint ihm die Äusserung der Synode zu haben und er darf diese Ansicht vom Zustandekommen des Beschlusses aussprechen ohne Furcht, widerlegt zu werden. Inhalt und Motive des Beschlusses lassen sich im allgemeinen erkennen. Ausserkanonisches zu lesen sei Sünde

(47, 13); Apokryphisches sei überhaupt religionswidrig (56, 3 f); und dazu die Motivierung: man müsse sich an das kirchliche Herkommen und die christliche Sitte halten (51, 18), besonders an die apostolische Tradition (45, 1 f. 55, 21 f.), statt Neuerungen einzuführen, was immer zu Missständen und Verirrungen auch auf sittlichem Gebiete führe (44, 3 ff.); ein schlimmes Erbe aus der weltlichen Bildung und Kultur verrate sich da (44, 4: *eruditio*, vgl. 48, 1); man solle zur Bibel zurückkehren, auf sie sich beschränken (45, 23 f.), dies verlange die Einfalt und Selbstbescheidung des Glaubens (53, 3 f.), welcher in dieser Frage in Gefahr stehe (45, 11. 53, 3) gegenüber einer unruhigen Erkenntnistreiberei; ferner sei es ja bei der kritisch-unsicheren Beschaffenheit der apokryphen Literatur unmöglich, einen regelrechten Gebrauch von ihr zu machen (46, 22 ff. 56, 6 ff.), man komme nie über ein ängstliches Tasten hinaus (51, 20: *timor*); endlich, die abschliessende kirchliche Entscheidung sei notwendig, um den kirchlichen Frieden herzustellen (45, 16 f.). Das waren die Schlagwörter der Hochkirchlichen. Wie viel davon in dem Synodalbeschluss stand, muss aber aus zwei Gründen zweifelhaft bleiben. Einmal ist bei seinem Zustandekommen eine kleine Partei, vielleicht gar eine einzelne Person in auffallender Weise beteiligt gewesen und *P.* kann ebensogut deren Lieblingswendungen, als den Wortlaut der Synodalakten im Auge haben; sodann sind seitdem weitere Schritte von jener Seite geschehen, auf welche sich *P.* zugleich zurückbezieht. Der Antrag auf der Synode war von hoher Stelle ausgegangen; gab er doch einer einzelnen Person die Vollmacht, in weitesten Kreisen ihre Privatansicht als kirchliche Norm durchzusetzen (51, 10 ff.), und an verschiedenen Stellen des Traktates wird auf die amtliche Stellung, bezw. auf die Superioritätsansprüche dieser Hauptperson, die sich auf und nach der Synode so gab, angespielt (45, 22. 54, 5. (10): *quilibet* [vgl. 27, 26. 28, 14] 56,25: *servo domini*, als Ausdruck der Bescheidenheit, im Unterschied von des Gegners Anmassung, und der Selbständigkeit, im Gegensatz zu dessen Autoritätsanspruch). Allerdings steht der Betreffende nicht allein (58,3), ist aber doch die treibende Kraft und der Wortführer (51, 9 f.), und seiner Feder mögen die meisten der citierten Schlagwörter entstammen. Alles drängt zu der Annahme, dass der Synodalbeschluss nur die durch Terrorisieren erzwungene Beitrittserklärung zu einem Entwurf kirchlicher Regelung war, den die leitende Persönlichkeit der Synode mitgebracht hatte und nun mit Berufung auf den Synodalabschied in den Gemeinden oder Kirchensprengeln zu verwirklichen dachte. Aus anderweitigen Äusserungen *P.*'s wissen wir, dass es Hydatius war (42, 10 ff. vgl. 35, 19 ff.).

Sein Vorgehen tritt aber noch in helleres Licht. Weniger Wert ist darauf zu legen, dass er mit seinen Parteigängern als die Partei der Fanatiker, der Dunkelmänner, der denkfaulen und bequemen Scheinkonservativen vorgeführt wird (51, 8 ff. 53, 5 f.). Seine ganze Politik aber wird in ihren geheimen Gründen beleuchtet. Die ganze Streitfrage ist ein Scheingefecht, ein Mittel der Intrigue (45, 11 f. 53, 3 vgl. 44, 8 *calumniis*); es ist auf ganz anderes abgesehen, nämlich auf Störung des sicheren Glaubensbewusstseins in den Gemeinden; man will sie irre machen an den bisherigen Grundsätzen ihres Lebens und Glaubens, wie solche von ihren Leitern gebilligt sind; man will die Gemeinden verhetzen (49, 29). Nebenbei lässt man auch einiges verlauten von Irrlehre, man verdächtigt die Rechtgläubigkeit des *P.* und seiner Genossen (44, 3 f. 49, 21), doch blieb dies mehr im allgemeinen und hypothetisch; dringend wurde nur die Apokryphenfrage gemacht (49, 20: *repraehendimur*). Alles dies ist nur ein Schachzug in einem längst begonnenen Streite (45, 12); man darf aus der geschilderten Art des gegnerischen Vorgehens schliessen, dass der Streit von Anfang an zugleich kirchenpolitischer Natur war und dass der kirchliche Vorrang mit in Frage kam. — Nun ist aber auch, was sich unverkennbar im Traktat als eine Anspielung auf gefallene Äusserungen der Gegner giebt, nicht sicher auf den bei der Synode eingebrachten und von ihr genehmigten Antrag zu deuten. Es muss seit der Synode noch eine weitere Kundgebung erfolgt sein, und zwar eine mündliche, eine Auseinandersetzung, mit *P.* selbst, wo es sehr lebhaft zugegangen ist (51, 8 ff.: *dicens;* 52, 25 *exclamare* vgl. mit 55, 1 f.) und wo auch *P.* nicht die volle Ruhe bewahrt hat (51, 7 f.: *patienter*). Der Gegner trat hier mit dem Gewicht amtlicher Würde und Überlegenheit auf, wodurch er auch etwaige Inkonsequenzen zu decken suchte (52, 25: *libet*); *P.* sieht sich veranlasst, ihm das Prinzip des Geistes und der darauf gegründeten Freiheit des Denkens und Redens (55, 1: *libertas, libet*) entgegenzuhalten, nicht ohne Ironie. (s. 55, 1 f.) Es sind dabei auch schon die spezifischen Gründe der *P.*'schen Ansicht von den Apokryphen zur Sprache gekommen und angefochten worden, seine Anschauung von der Profetie und ihrer Ausdehnung (s. 55, 6: *invidet diabolus:* Indicativ.; vgl. 55, 2: *cesset invidia diaboli*). Man war auseinandergegangen, ohne dass *P.* eine befriedigende Erklärung hätte geben können; der Gegner, identisch mit dem Antragsteller auf der Synode, hatte einen Termin gesetzt, und ein kirchliches Gerichtsverfahren stand in Aussicht (46, 7 ff. 55, 23), welchem aber *P.* den Boden zu entziehen sucht, indem er sich an die weiteren Kreise mit einer Apologie

seiner Ansicht wendet, sei es nun, um das Verfahren überhaupt zu vereiteln oder doch um zum voraus seine Wirkung abzuschneiden. Der Traktat ist also nicht eine Antwort an den Inquisitor und sein Tribunal, sondern nur eine Antwort auf die Äusserung der Synode, veranlasst durch die gegen *P.* eingeleiteten Massregeln und adressiert an die Gesammtheit der Bischöfe Spaniens, und gerade besonders an diejenigen, welche nicht von vorneherein zu der Gegenpartei gehört, sondern nur unter dem Druck sich haben verleiten lassen und ganz anders urteilen würden, wenn man sie allein fragte (46, 8 f.). Sie zu der Überzeugung von der Revisionsbedürftigkeit des Synodalbeschlusses und von der Ungiltigkeit der auf dessen Grund vorgenommenen Massregeln zu führen, ist Zweck des dritten Traktates.

Sein Wortlaut ist wie folgt:

„(— so habe ich gar nichts dawider, wenn jemand „willkürliche „Zuthaten") verdammt, weil „die eigenmächtige Gedankenbildung Mutter „von Streit wird, die Gelehrsamkeit nur Anlass zu Ärgernis für andere, „Nahrung der Sektiererei, Speise für Ketzerei, ein (feines) Gewand für „grobe Sünde". Denn allerdings gilt bei allem, von dem man sagen „kann, dass es von Gott (Christus) oder den Aposteln gesagt, gethan „oder an anderen gebilligt worden sei, das Wort: „Ja, ja, nein, nein" „(d. h. wir haben es einfach durch die That zu bejahen, das Gegenteil „zu verneinen); was dagegen die geistreichen Gedanken — oder auch „Chicanen — eigenmächtig erfinden, davon redet die göttliche Kraft, „wenn sie sagt: „was übrige Zuthat ist, das ist vom Bösen."

„Nun denn, so wollen wir sehen, ob die Apostel Christi Jesu, die „Lehrmeister unseres Wandels und Lebens, ausser dem Kanon nichts „gelesen haben. Da ist einmal der Apostel Juda, der Zwillingsbruder „des Herrn, derselbe, welcher nach dem Glanz der Passion den Gott-„Christus angeblich versucht, in Wirklichkeit freilich mit um so innigerem

---

Zum lat. Text.

44, 3: vor *damnet* zu ergänzen etwa: . . . *non repugno, si superflua* (vgl. 42, 12. 49, 29). — (*Mohr* und *Petschenig* interpungieren: *eruditio scandali, auctor schismatis, alimentum heresis, nutrimentum delicti, forma peccati).* — Zur Überschrift des tract. s. zu 49, 15 ff. — 3 bis 5: Citat aus dem Munde von Gegnern, von *P.* ironisch citiert, und im Folgenden (5—10) zum Prinzip seiner ganzen Untersuchung verwendet: „*erudito scandali auctor*" kann nicht aus dem Bewusstsein *P.*'s stammen, bildet dagegen den stehenden Vorwurf gegen ihn, welchen er durch die Wandlung „*eruditio credendi*" u. ä. pariert (s. 4, 10 f. 48, 1); andererseits passt 5—10 nicht mehr in den Mund der Gegner, welche auf kirchliche Sitte,

, Glauben umfasst hat, er, welcher die Eindrücke der Fesseln und die , ruhmvollen Narben, die das göttliche Kreuz zurückgelassen hatte, ge- , sehen und berührt hat; er sagt uns laut davon, dass Henoch, als der , siebente nach Adam, vom zukünftigen Gericht profetisch geredet habe. , Wer ist dieser Henoch, welchem Juda ein profetisches Zeugnis ent- , nehmen konnte? Gab es keine Profeten sonst für diesen Zweck, musste , er gerade seine Weissagung anführen, die doch — wenn jene Behaup- , tungen (unserer Gegner) richtig sind — er selbst „durch (Eingehen auf) , die im Kanon gegebene Zusammenstellung abgelehnt" gehabt hätte? , Oder war vielleicht Henoch es nicht wert, ein Profet zu sein, Henoch, , von dem Paulus im Hebräerbrief bezeugt, dass er vor seiner Entrückung , göttliches Zeugnis bekommen habe, Henoch, welchen Gott durch die , Versetzung unter die Seinigen dem allgemeinen Verderben entziehen , wollte gleich in den Anfängen des menschlichen Geschlechtes, da es , noch ganz weltförmig war und in roher Natürlichkeit an der Sünde , der verführten (ersten) Menschen festhielt und an eine Bekehrung zu , Gott, welche auf die Sünde folgen sollte, nicht glauben mochte? Kann , also darüber kein Zweifel bestehen und muss man den Aposteln glauben, , dass er ein Profet war, wie will man uns nun bei solch tumultuarischem , Vorgehen von „Beratung", bei diesem blinden Dreinfahren von „reiflicher , Überlegung", bei dieser Perfidie von treuem „Glauben" reden, wo der , herbeigeführte feierliche Entscheid nur ein persönlicher Racheakt ist , und zu diesem Behuf der Profet, welcher von Gott weissagt, verdammt , wird? Oder handelt es sich denn hier um Dinge der Gasse, haben wir , ein Hazardspiel in Händen oder haben wir es mit den Spielereien der , Bühne zu thun (wo es für unser Heil gleichgiltig ist, ob es so oder , so ausgeht), dass wir die Aussprüche der Apostel verurteilen, um Leuten , dieser Welt zu Willen zu sein? Oder was hat es für einen „Zweck,

---

nicht auf biblische Gründe zurückgegriffen haben (s. zu 45, 1 f.), und welche durch *„et calumniis"* (Z. 8 vgl. 53, 3) charakterisiert sind. *P.* lässt sich von seinen Gegnern das Thema geben, weiss es aber so zu führen, dass sie sich selbst damit das Urteil gesprochen haben. (Auf *„heresis nutrimentum"* spielt er an in 48, 20 f.; einen Bezug auf *„contentionis"* kann man finden in 45, 12; mit der *„novitas ingenii"* beschäftigt sich der ganze Traktat). Ist dem so, dann muss 44, 3—5 ziemlich am Anfange der Abhandlung über die Apokryphen gestanden haben. Was ging dieser voran, wenn der hier ausgefallene *quaternio* (s. Praef. p. XI. f.) ausgefüllt werden soll? s. u. zu 49, 15 ff. — 5. *delicti forma peccati*: die beiden Genitive in einer Verbindung wie *credendi fides* (62, 6), *timores formidinum* (96, 26). (vgl. *H. Dressel*, lexik. Bemerkungen zu Firm. Mat., Progr. Zwickau 1882, S. 16);

, Frieden zu schaffen", wenn man dabei gewöhnlichen Menschen glaubt, was , sie wollen, und der Apostel Aussprüche darob missachtet?

, Vielleicht aber wirft sich nun einer auf den geistreichen Ausweg, , zu sagen, man dürfe nicht schon nach einem einzelnen Beispiel ent- , scheiden, sondern auf 2 oder 3 Zeugen beruhe der volle Beweis — , während freilich bei Gott schon ein einziges Zeugnis für den Glauben , der Heiligen beweisende Kraft haben sollte (auch in dieser Frage). , So möge er denn umkehren (denn das wird nötig sein), wer von diesem , Schlag ist — er sei, wer er wolle — und wenn er ein so liebevoller , Schriftforscher ist (wie er sich, dem Gebrauch des Ausserkanonischen , gegenüber, giebt), möge er untersuchen, ob wir nicht Recht haben.

, Was hat es nicht zu bedeuten, dass der h. Tobias, wenn er seinem , Sohne Regeln für sein künftiges Leben giebt und insbesondere ihm ans , Herz legt, was er als Erbe treu bewahren solle, zu ihm sagt: „Wir , sind Söhne von Profeten, Noah war ein Profet, ebenso Abraham, Isaak, , Jakob und alle unsere Väter, welche, von Anbeginn der Welt an, ge- , weissagt haben"? Wann in aller Welt hat man im Kanon ein Buch , Noah gelesen? wer hat unter den Profeten der kanonischen Sammlung , ein Buch Abrahams gelesen? wer hat gezeigt, was Isaak dereinst ge- , weissagt haben soll? wer hat gehört, dass die Profetie des Jakob im , Kanon stehe? Wenn Tobias sie gelesen und sich eine Stelle als Profet , im Kanon verdient hat, wie kann man, was ihm als Vorzug und Ver- , dienst angerechnet wird, bei den andern (d. h. uns) als Grund gerechter , Verurteilung ansetzen? Wir wenden uns hier an jeden einzelnen und , bitten um Entschuldigung, wenn wir lieber mit den Profeten Gottes , verurteilt werden, als mit den Leuten, die sich unbedachte Urteile , erlauben, über einen frommen Brauch absprechen wollen. Denn wer , wird sich nicht vor dem Spruch des göttlichen Gerichtes fürchten? —

---

anders im index zu *delictum*. — Zur Sache vgl. 23, 22 ff. — 10. f.: man könnte an ein Citat denken, wie in 3 ff.; — 12. ff.: *Judas-Thomas* vgl. *Euseb. histor. eccl.* I. 13, 11; *acta Thomae (ed Bonnet)* 2, 3 f. 3, 10 u. oft; zur Erklärung s. *Resch*, Agrapha S. 421 ff. (Judas u. Jacobus als διδυμοι); das *„didymus domini"* ist eine spätere Phase der Legendenbildung auf Grund von Marc. 6, 3; damit wurde der — für *P.* kanonische — Judasbrief zusammengebracht. — 13. *post passionis insignia* = vgl. *Hilar.* c. Auxent. 1: *post passionis suae gloriam.* Die Ausmalung des Vorganges *(„vinculorum")* ist ebenso willkürlich wie die Deutung *(„putatur")*. — 45, 3: Der Hebräerbrief paulinisch, wie bei *Hilar.* und *Ambros.* — 6. *mundi forma*: vgl. Ebr. 11, 7; *rudis* opp. *eruditio fidei* (48, 1); vgl. Firm Matern. Mathes. III., 1: *quia . . . primo origo mundi inculta fuit et horrida et*

, und da steht Noah als Kläger (nach II Petr. 2, 5)! Wer kann sagen, , er brauche nicht den Profeten Abraham, da doch Abrahams Schoss , uns die (ewige) Ruhe verbürgt? Wer wollte nicht zum Samen Isaaks , gezählt sein? Wer wollte nicht den Jakob lieben, der von Gott ein , Gott Pharaos genannt wurde? Überhaupt, wer dürfte das Gedächtnis , der Heiligen von sich weisen, ohne zu zittern, da es heisst, wer einen , der Kleinsten ärgere, die an Gottes Namen geglaubt haben, dem wäre , besser, ein Mühlstein würde an ihn gebunden und er ins tiefe Meer , versenkt? Wenn dies bei den Kleinsten gilt, so möchte ich wissen, , wie es dann bei denjenigen lauten wird, die im Glauben die ersten , waren.

, Bei all diesen Schriften scheuen wir uns nicht, etwaige Einschiebsel , der unseligen Häretiker zu tilgen und, was sich als den Profeten , und Evangelien widersprechend findet, abzulehnen. Denn auch jene , Heiligen Gottes selbst wollen nicht die Lüge bei der Wahrheit und , das Gotteslästerliche oder Verabscheuungswerte statt des Heiligen sich , aneignen, und es ist doch besser, das Unkraut vom guten Waizen zu , scheiden, als wegen des Unkrautes auch die erhoffte gute Frucht ver- , loren zu geben, — denn jenes hat der Teufel sammt den Seinigen gerade , deswegen unter das Heilige gemischt, damit, wenn nicht ein vor- , sichtiger Schnitter darüber kommt, mit dem Unkraut auch die Frucht , umkomme und er mit dem Schlechtesten das Gute dem Untergang weihe, , — indem das gleiche Urteil denjenigen trifft, welcher das Schlechteste , mit dem Guten verbindet, wie denjenigen, der das Gute mit dem Schlech- , ten verloren gehen lässt.

, So bietet dann im Lukasevangelium Gott (Christus) durch die , Feder des Evangelisten ein Zeugnis, wenn er sagt, es werde das Blut , aller Profeten, von Abel bis Zacharja, gefordert werden (Luc. 11, 50 f.),

---

agresti conversatione effera et quia homines . . . . . humanitatis ratio deserebat, Saturni hoc agreste ac horridum tempus esse voluerunt. — 7 f.: *conversionem* — — *crederet*: die *conversio* ist (s. *peccatum . . . . retinens)* ein Willensakt; aber man muss an ihn „glauben", wenn er geschehen soll, und was in bezug auf das Subjekt, die Heilsordnung, Gegenstand des Glaubens werden kann, ist doch wesentlich eine sittliche Aufgabe (vgl. o. S. 136 f.). — 18. *aliquis*: nach 22 f. ist eine spezielle, hochgestellte Persönlichkeit in's Auge gefasst. — *ingenia*: vgl. *Hilar.* in psalm. 65, 21; 118 lit. 18, 9: *poenarum ingenia.* — 20. *in deo*: zum ganzen Satz, um hervorzuheben, dass jene Rechtsregel hier keine Anwendung finde; also „*in*" beizubehalten (anders *Schepss* Praef. p. XXVI). — 22. f. *convertat P.* empfindet die Kühnheit des Wortes, gerade der Person gegenüber, die er meint;

, wozu die Klage des Elia im Königsbuche (I. Reg. 19, 10) stimmt.
, Wer ist dieser Profet Abel, bei welchem das Blut der Profeten anfing,
, welchem dann am Schluss Zacharja als Gegenstück entspricht? Wo
, sind, die in der Mitte stehen, die auch getötet worden sein sollen?
, Alles, was (in der Schrift) genannt wird, soll in den Büchern des
, Kanons gefunden werden, und es soll eine Sünde sein, Weiteres zu lesen;
, aber wir lesen nun einmal (dort) von keinem der im Kanon vertretenen
, Profeten, dass er getötet worden sei! Man soll ausser der Autorität des
, Kanons gar nichts annehmen und festhalten dürfen; aber dann können
, wir auch den Märchen nicht so viel Glauben schenken und haben über-
, haupt kein Mittel, die geschichtlichen Andeutungen (in Luc. 11) durch
, den Nachweis der Thatsachen zu bewahrheiten. Vielleicht könnte ja
, einer auftreten und an das Martyrium des Jesaja, der zersägt worden sein
, soll, erinnern. Wenn er zu den Leuten dieses Schlages gehört, die in
, dieser Sache ihr Verdammungsurteil gesprochen haben, so soll er seinen
, Mund schliessen, oder wenigstens, wenn er den geschichtlichen Hergang
, beizubringen weiss, seine Autoritäten — Gemälde und Dichter —
, nennen. Denn allerdings, man lässt nachgerade eher gelten, was die
, weltliche Weisheit an Lügen zusammenspinnt, wäre es auch nur, um
, einen historischen Beleg dieser Art für das Blut der getöteten Profeten
, aufzustöbern. Hat nun aber der Evangelist diese Dinge, d. h. die
, Quelle, in der er sie fand, mit Recht zum Beleg angeführt, so enthält
, seine Mahnung „Forschet in den Schriften" für mich die Nötigung,
, ebenfalls die Quellen zu lesen, die er gelesen hat. Und ich kann das
, nicht zugeben, was man mir jetzt zumutet; da hätte mir die Nachfolge
, des Apostels (des Evangelisten) nicht einen Fortschritt im Denken
, des Glaubens, sondern eine Täuschung bedeutet.

, Heisst es doch auch bei Matthäus (Mat. 2, 14 f.), ein Profet habe den
, Spruch gethan: „aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen". Wer ist

---

daher *quilibet* etc. — 23 f.: *diligens script. scrutator*: vgl. 75, 10 (*scrutator eius*), ironisch gegenüber einem Gegner, der in vorzüglicher Weise bibelgläubig, wie gottesgelehrt sein will. — *qui huiusmodi est*: vgl. II. Cor. 2, 6 f. — 25. *custodiret*; vgl. 81, 5 (76, 3). — 46, 7 *iustae*: die Konjektur *iniustae* (p. XXVI) ist unnötig — 22. *in quibus tamen omnibus libris*: damit ist nicht gesagt, dass die heiligen Verfassernamen und Titel der apokryphischen Literatur, welche *P.* im Sinne hat, mit den zuvor aufgeführten Namen gerade sich decken; *quibus* = *huius generis* vgl. 9, 15. — 27 ff.: man halte daneben die angeblich priscillianische Deutung des verwandten Gleichnisses vom Unkraut nach der „*memoria apostolorum*", wie

, dieser Profet, den wir im Kanon nicht finden, dessen Weissagung der , Herr, gleichsam als Bürge für das Wahrwerden der Verheissung, er- , füllen wollte? Gewiss ist es kein geringer Auftrag, den er hatte, an den zum Leiden kommenden Gott zu glauben und mit profetischen Zeug- , nissen sozusagen dem göttlichen Gange die Bahn zu bereiten, welche , Gott dann einhalten wollte, um zu beweisen, dass er in dem Profeten , geredet habe, und gewiss darf doch ein Buch nicht verurteilt werden, , welches zu der im Kanon stehenden Äusserung erst den vollen Beleg , giebt, und man kann nicht so frei wählen, wie zwischen den verschie- , denen Genüssen einer menschlichen Mahlzeit und das eine nehmen, für , das andere danken, auch handelt es sich hier nicht um sofistische Fragen, , wo einer seine willkürlich gewählte Rolle ausspielt und wo man bloss , zu einem geistigen Turnier sich für die Parteinahme bestimmen lässt. , Die Schrift Gottes ist etwas Reelles, etwas Wahres (das sich durch sich , selbst hält), nicht menschlicher Wahl überlassen, sondern dem Menschen , von Gott an die Hand gegeben, und wenn der Anbruch heilig ist, so , ist auch die ganze Masse heilig. Dies ist eben die Quelle aller Ketzerei, , wenn der einzelne seinem Genie, statt Gott dient, und man sich an- , schickt, statt dem Symbol zu folgen, vielmehr darüber zu disputieren, , während man sich auf das Symbol beschränken würde (im Dogma), wenn , man den richtigen Begriff vom Glauben hätte. Denn Symbol bedeutet , feste Formel für eine feste Wahrheit; das Symbol erst formulieren , wollen, das heisst über das Symbol erst streiten statt daran glauben , wollen; das Symbol ist vom Herrn geschaffen, in dem „Namen des Vaters , und Sohnes und Heiligen Geistes" beschlossen, es deckt sich mit dem , Glauben an den Einen Gott, aus welchem ist Christus, der Gott, der

---

sie Orosius im Commonitorium giebt (bei *Schepss* 154, 5 ff.) — 47, 2: *adstringens*, als ob vorausgegangen wäre: *dominus*; *sententia*: Abl. Bemerkenswert ist, wie die Teufelsvorstellung durch diesen Zusatz eliminiert und das Gleichnis unmittelbar auf ein menschliches Thun oder Lassen bezogen wird. — 13. *quod dicitur*: wie 66, 5. — *quaeritur*, d. h belegt werden soll. — 18 ff. *aliquis*: wie 45, 18 ff., hier wie dort scheint eine bestimmte — nicht die gleiche — Persönlichkeit dem Schreibenden im Sinne zu liegen, dort war die Person nach ihrer amtlichen Stellung und Würde in's Auge gefasst und diese für gleichgiltig erklärt, und hier ist der Schreibende über die Stellungnahme der von ihm besprochenen Person (*ille*) im vorliegenden Handel (*ista damnaverint*) noch im ungewissen, vermag sich nicht darüber auszusprechen, ob der *ille* wirklich zur Gegenpartei gehöre; jedenfalls ist ihm diese Person noch sicherer charakterisiert durch ihre Ansicht über den Tod des Jesaja, welche in der Malerei und Poesie ihre Belege suchen muss. Ich glaube in dem *ille* den *Potamius* erkennen zu dürfen, den Verfasser jenes barock-

, Sohn Gottes, der Heiland, im Fleisch geboren, nach seinem Leiden auf-
, erstanden, aus Liebe zu den Menschen; als er seinen Aposteln das Symbol
, übergab, und ihnen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (der gött-
, lichen Offenbarung) in sich und seinem Symbol zeigte, da hat er ihnen
, den wahren Namen Gottes: „des Vaters Sohn und des Sohnes Vater"
, geoffenbart, um den Irrtum der Dualisten (Binioniten) zu entkräften (das
, war sein Hauptgesichtspunkt); auf die in ihm erschienene göttliche Ein-
, heit ist es doch auch abgesehen, wenn er seinen Aposteln auf ihr
, Fragen zeigt, dass alles, was (in göttlicher Offenbarung) genannt wurde,
, auf ihn gehe. So sagt es auch der Profet: „das ist unser Gott und
, wird keiner neben ihm gelten; er hat den Weg der Zucht gezeigt und ihn
, seinem Knecht Jakob gegeben und seinem Geliebten Israel, hernach
, ist er auf Erden erschienen und hat mit den Menschen verkehrt, Herr
, Gott ist sein Name".

, Es wäre hier herrliche Gelegenheit, gegen die verschiedensten
, Ketzereien siegreich ein Wort zu sagen. Doch damit es nicht heisse,
, wir haben uns von unserem Thema verloren, — bloss Liebe zum Glau-
, ben wäre aber daran schuld — wollen wir es einer besonderen Arbeit
, noch vorbehalten haben, die ungläubige Lüge durch eine Wolke von
, Zeugen zu überwinden. Wir müssen aber jetzt zu dem Thema zurück-
, kehren; stellt es sich heraus, dass wir in dem Stück, wo man uns an-
, ficht, Recht haben, so kann man dies so gelten lassen, als ob wir
, auch in den übrigen Stücken schon die richtige Entscheidung gefällt
, hätten.

---

phantastischen Traktates, der früher unter den Werken des Zeno von Verona gelaufen ist (*Migne*, Patrol. lat. VIII., p. 1415). Er hat in Saragossa 380 mit unterzeichnet. — 22 f. *philosophorum studia*: die *picturae* und *poëtae* (21) mögen christlicher Herkunft sein; *P.* findet doch eine Hinwendung zu profaner Weisheit und Kultur darin, sie für das Verständnis der Heiligen Schrift beizuziehen, und lässt durchblicken, dass die Gedankenbildung der Gegenpartei überhaupt in der Linie der Weltweisheit liege, vgl. den Prologus der Canones und 63, 10. 75,10 ff.; *„certe ut"* deutet eben an, dass dies auch abgesehen von dem gegenwärtigen Spezialfall geschehe; *facilius*: als dass sie eine Profetie ausserhalb des Kanons gelten liessen. — 25. *ad testimonium*: wie in 23. — vor *dicens* ein Komma zu denken. — 48, 1. *eruditio*: wie 28, 25. 4, 10; absichtlich der Verdächtigung in 44, 4 entgegengestellt. Die *eruditio* des *P.* will eine *er. fidei* sein, welche aus dem Wort und Geist der Schrift heraus sich aufbaut. Ein ganz ähnlicher Begriff liegt bei *Hilarius* vor, s. de trin. XI., 7: *quae enim simpliciter et ad eruditionem fidei divinitus dicta sunt, necesse est ita dicta sint, ut ad id quod dicta sunt, non alienorum atque extrinsecus dictorum confirmentur exemplis.* — 15. *voluntates*: hier

, Denn in demselben Sinne dürfen wir uns auf das Wort berufen:
, „Geben ist seliger als Nehmen", welches Paulus Gott (Christus) in den
, Mund legt und das wir innerhalb des Kanons nicht im Munde Gottes
, finden. Ebenso bezeugt Daniel, dass Gott gesagt habe: „Ungerechtig-
, keit gehet aus von Babel, von den Ältesten, welche das Volk zu re-
, gieren schienen". Solche Thatsachen, Äusserungen, Schriftworte, ob
, sie nun vom Evangelisten gegeben, vom Apostel ausgesprochen oder
, in göttlichen Reden enthalten seien, nahmen wir gläubig an und hielten
, das für selbstverständlich; siehe da, auf einmal erachtet man den Zeit-
, punkt für gekommen, eine Entscheidung betreffs „überflüssiger Dinge"
, zu verlangen, um die Gläubigen stutzig zu machen! Wir können doch
, nicht erklären, Gott habe das nicht gesagt, was er nach dem Apostel
, gesagt haben soll, oder es sei nicht geweissagt worden, was doch die
, Schrift ausdrücklich einem Profeten zuschreibt. Während wir nun diese
, biblischen Äusserungen rechtgläubig für wahr halten, finden wir die
, angeführten Worte doch nicht im Kanon; demgemäss, wenn alles Ausser-
, kanonische verurteilt werden muss, giebt es in unserem Falle nur zwei
, Möglichkeiten: entweder nimmt man ohne Unterschied auch das (in dem
, Kanon citierte) Zeugnis verurteilter Schriften an, oder aber man macht
, an diesen betreffenden Schriftstellen von der Autorität des biblischen
, Schriftstellers eine Ausnahme. So sagt dann auch Ezechiel: „Also
, spricht der Herr zu Gog: du bist es, von dem ich geredet habe"
, u. s. w. Ich glaube, was Gott da gesprochen hat, und bin mir nicht
, so untreu (inkonsequent), zu behaupten, der Profet (Ezechiel) habe Gott
, nur so sprechen lassen, oder Gott habe ihn angelogen. Nun können
, wir aber den Profeten, durch welchen Gott also geredet haben will,
, im Kanon nicht entdecken, und während wir an diese Mitteilung (des

---

offenbar für *volupt.*, anders 54, 27. 55, 20; die Willkür ist in *eligi* etc. ausgedrückt. — 17. *volunt* (vgl. 49, 18: *opus volumus*) nicht dafür *colunt* (p. XXVI.); das absolut Willkürliche einer dialektischen Uebung soll gezeichnet werden. — 20. *heresis* s. zu 44, 3 ff. — 49, 1: *rei verae*: wie 48, 18. — *designare*: wie es in den Lehrstreitigkeiten auf den Synoden geschah. — *disputare*: vgl. 63, 10. — 2 ff. *opus domini in nomine*: das Symbol ist für *P.* ein Werk, eine Schöpfung, eine Mitteilung Christi (bezw. Gottes), s. 49, 5 f.: *apostolis suis symbolum tradens;* 34, 3: *dati per deum symboli*; und zwar ist damit ein bei der Taufe gebrauchtes Symbol gemeint, 31, 29. 39, 14, nämlich das in 36. 13—37, 17 behandelte Bekenntnis (s. 37, 18: *cuius symboli*). Christus hat es seinen Aposteln übergeben zur selben Zeit, wo er sie im Taufbefehl auf das *nomen patris* etc. hinwies (49, 5—8). Sein Inhalt ist die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der göttl. Offenbarung oder

, Ezechiel) glauben, können wir doch im Kanon nirgends den betreffenden , Schriftsteller nachweisen. So finden wir auch in den Chronikbüchern , den Profeten Nathan, den Achia von Siloh, die Geschichte Lädams, , u. s. f. zur Bestätigung der Wahrheit und als Quelle für die Geschichte , (der Könige) angezogen; wir lesen diese Schriften im Kanon nicht , und doch erweist sich, dass sie vom Kanon anerkannt sind; so in allen , verwandten Stellen dieser Art. Wird also in dieser verächtlichen Weise , wie wir es erleben, Sturm gelaufen, wie kann man dabei ruhig bleiben? , Da drängt uns auf der einen Seite der ungebildete Fanatismus, stellt , die blinde Leidenschaft ihre Forderungen, weiss aber nichts weiter zu , sagen, als: „deine Äusserungen mögen katholisch sein oder nicht, du , hast zu verdammen, was ich nicht kenne, zu verdammen, was ich nicht , lese, zu verdammen, was ich — aus Liebe zu bequemer Ruhe! — nicht , in die Hand nehme. Da drängt uns aber auf der anderen Seite der , göttliche Spruch: „Forschet in den Schriften", und mahnt uns insonder- , heit noch, die Aussprüche von Leuten nicht zu verleugnen, deren Blut , im Evangelium zum Zeugen bei der Rachedrohung angerufen wird. , Ist dies nun der Gegensatz, so ist die Entscheidung klar, und wenn , wir vorhin von Vorsicht gesprochen haben, so müssen wir dasselbe , jetzt vielmehr als Zuversichtlichkeit bezeichnen. Ich habe das Zeugnis , Gottes, das der Apostel, das der Profeten für mich; wenn ich frage, , was (als Lesestoff) „für den Christenmenschen passt", was „die kirch- , liche Sitte verlangt", was dem Gott-Christus zugehört, so finde ich es , bei denen, welche mir Gott predigen, bei denen finde ich es, welche , weissagen. Es ist nicht „Ängstlichkeit", sondern Glaubenssicherheit, , dass wir das Bessere auswählen und das weniger Gute ablehnen, denn

---

der Heilsthatsachen; aber dies alles ist real in Christus selbst beschlossen (daher die sonderbare Verbindung: *in se et in symbolo suo* 49, 6 f.), und die Quintessenz des Symbols für den Glauben ist die Einheit Gottes und Christi oder (49, 8—15) die Einheit aller Gottesoffenbarung und Identität derselben mit Christus, was nur die Folge ist von der Identität Christi mit Gott. Daher hat Christus das Symbol durch die kürzere Formel im Taufbefehl begleitet und erläutert, durch das *in nomine patris* etc.; hier ist das Korrelatverhältnis von *pater* und *filius* bezeichnend, gegenüber allen dualistischen Missverständnissen (durch die Arianer und — Semi- arianer; 49, 7 f. vgl. 103, 6 ff. 14 f.), ebenso aber der Singular *in nomine* (s. 37 21 f.); der einfache Inhalt des Symboles ist also der Eine Gott, der sich in Christus den Menschen aus Liebe geoffenbart hat (49, 3 ff.), und daher beschlossen in dem Namen der Dreieinigkeit (49, 2 f.), — zum einzelnen: — 4. *natus* zum Folgenden; das *nasci* bezieht sich bei *P.* immer auf die menschliche Geburt Christi: 36, 17. 53, 25. — 6. *quod fuit* etc.: die einzelnen Artikel des Taufsym-

, wir haben dabei nur Einen Gesichtspunkt: weil nämlich in derartigen , Büchern, welche der liebevolle Fleiss neben der kanonischen Sammlung , dem Leser, der sich Mühe geben will, von jeher aufbehielt und welche , zum Nachweis dessen, was wir im Kanon lesen, von den biblischen , Autoren citiert werden, an den meisten Stellen häretisches Denken sich , eingedrängt und, in polemischer Absicht den Katholikern gegenüber, , Fälschungen vorgenommen hat, so treffen wir überall mit Recht die , apostolische Entscheidung, dass das Bekenntnis zur Gottheit Jesu stets , den Massstab bilden muss (I Joh. 4. I Cor. 12).

, Noch ein Fall ist anzuführen, der den ganzen alttestamentlichen , Schriftenbestand angeht. Dem Teufel war das Testament der Schriften , ein Dorn im Auge; wie Jerusalem genommen und der Altar des Herrn , entweiht war, genügte ihm die Zerstörung des Tempels nicht; wie leicht , konnte es sein, dass man die greifbaren Offenbarungsurkunden in ihrer , greifbaren Behausung (die Schrift in der Bundeslade) wieder heraus- , gab; daher musste die Bundeslade mit verbrennen; denn der Teufel , wusste gut, dass die Menschen, ihrer Natur nach an das Äusserliche , (die Welt) gebunden, leicht den Glauben verlieren könnten, wenn sie , nicht mehr in der Schrift eine Unterlage für die Predigt vom göttlichen , Namen hätten. Allein das göttliche Mysterium ist eben doch der Schlau- , heit des Teufels überlegen; daher war es — zum Beweis, was Gott in , einem Menschen vermöge — dem Esra vorbehalten, die verbrannte Ur-

---

bols verteilen sich darauf. — 8 f. weder Eph. 1, 21 noch etwa Joh. 8, 25 gehören hieher; man muss auslegen wie in 66, 5; am ehesten möchte ich an Luc. 24, 44 denken, wo der Wortlaut aber nicht stimmt und die Situation (*requirentibus apostolis*) fehlt, oder an Mat. 16, 13 ff., wo aber die Lage wieder ganz anders ist, so oberflächlich könnte *P.* an diese Stellen doch nicht angespielt haben. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass ihm ein apokryphisches Stück vorschwebt (aber nicht schon in 49, 5 ff., wie *Hilgenfeld*, Zeitschr. f. w. Th. 1889, S. 384, meint). — 10 ff.: Bar. 3, 36 ff., beliebte Beweisstelle für *P.*'s Trinitäts- oder Gotteslehre (denn beides ist für ihn identisch) wie 67, 3 ff. (5, 18. 30, 4. 37, 27). — 15 ff.: *de hoc specialiter* etc. muss (wegen *Nunc vero*) der Ketzerbestreitung gelten; *mendacium* bezeichnet (22, 12. 46, 25. 64, 19) häretische Abweichungen vom Materialen des echten Glaubens, wie sie im Text und in der Exegese der heiligen Schriften hervortreten; die Methode der Polemik, wie sie *P.* vor hat (*testimoniorum nube*), entspricht dem, was in den Canones vorliegt, vgl. auch 110, 14 f. Das Gegenwärtige hat es nach 49, 15 f. nur mit der Apokryphenfrage zu thun; diese allein war im Augenblicke brennend (49, 20), weder um Härese noch um *fides* dreht sich der nächstliegende Streit. Die Überschrift des Traktates kann nicht der Absicht *P.*'s entsprechen. Dem uns erhaltenen Text fehlt also

, kunde vollständig wiederherzustellen. Wenn wir nun an das Verbrennen
, und an die Wiederherstellung durch Esra als an Thatsachen glauben
, müssen — da ja allerdings nur das erstere im Kanon steht, aber die
, neue Herausgabe des Testamentes eine neue Niederschrift zur Voraus-
, setzung hat — so ist es folgerichtig, dass wir dem (4. Esra-)Buche
, Glauben schenken, welches, durch Esra veröffentlicht, zwar nicht im
, Kanon steht, aber als historischer Nachweis der Restauration des gött-
, lichen Testamentes der frommen Aufmerksamkeit, welche die Sache
, verdient, seine Aufbehaltung verdankt. Und da lesen wir eben, dass
, der Heilige Geist, welcher alles Geschehen und alle Handlungen von
, Anfang der Welt an festhielt, in das Herz dieses Auserwählten einge-
, gangen sei, und dass dieser — was kaum eine schriftliche Überliefe-
, rung für das Gedächtnis der Menschheit geleistet hätte — genau in der
, alten Reihenfolge, Zahl der Sätze, Gedankenbildung, in ununterbrochenem
, Schreiben, „bei Tag redend und bei Nacht nicht schweigend", die ganze
, Geschichte, alles was wir jetzt geschrieben finden, für das menschliche
, Gedächtnis niedergelegt habe. In diesem Falle freilich beliebt es (mit
, Bezug auf den historischen Sachverhalt der Restauration des Kanons)

---

nur weniges an der Spitze (s. o. zu 44, 3 ff.). Ist noch mehr im Kodex ausgefallen, so war es ein selbständiges Stück, vielleicht ein kurzer Traktat *de fide*. Daher lautet denn auch die Unterschrift unter tract, II. . . . *incipit lib. de fide. de apocryfis* (ohne *et*). — 20 f. *in eo de reliquis*: in der Apokryphenfrage ... über inhaltliche Punkte des Glaubens. — 27. *divinis sermonibus*: vgl. 47, 4 *testatur deus dicens*; das A. T. ist bei der Aufzählung übersehen; „*in*" (Z. 26, s. p. XXVI.) zu streichen scheint mir unnötig. — 29. *fidelibus*: nicht mit Rücksicht auf *crederemus* (28), sondern: Gemeinden, die an ihren Leitern irre werden sollen — *non possumus* etc. vgl. 47, 26 f. — 50, 1 f. *haec—haec*: in verschiedenem Sinne gemeint. — 3 l. *aut aequaliter*. — 15. *invenimus*: das „*inveniuntur*" der Handschrift ist wiederherzustellen und im Vorangehenden 3 mal ein parasitisches *m* anzunehmen (*Petschenig*). — 51, 8: *huiusmodi*: wie 45, 23. — 10. *ego*: im Gegensatz zu *catholica*. — 16. *cautelam*: s. 46,29. — 20. *timor*: es hiess, auf dem Boden der Apokryphen komme man nie über ein ängstliches Tasten hinaus, was *P.* ja selbst zugebe. — 25. *adsumpti*: wie 44, 20. — 52, 4. *invideret*: es ist nicht einzusehen, warum *videret* oder *invaderet* besser passen sollte (p. XXVI.) vgl. 55, 6. — 13. *legitur in canone*: ungenau; nur der Tempelbrand wird berichtet — 21. *retineret: Consec. temp.*, nicht *retinet* (p. XXVI.). — 24 f. *libet*: diesen Fall räumen die Gegner willkürlich ein als Ausnahme. — 53, 2 ff.: neuer Abschnitt, ausgehend von dem Vorwurf der begehrlichen Neugierde, deren tiefster Grund (12 f.) der Unglaube sei; in dieser Weise wurde das Schriftstudium *P.*'s überhaupt verdächtigt (vgl. 44, 3 ff.); *P.* giebt die Antwort mit (6) *otium potius quam laborem* (vgl. 87, 6 ff.) — 11 f: *Hilar.* de trin. VI., 21: *si mihi crimen est, nimium me per Filium tuum*

, mit Brustton zu sagen: „Gewiss, allerdings". Aber ich bitte, wie rech-
, net man es uns dann als Schuld an, dass wir einiges wenige aus dieser
, Literatur lesen? Da man vielmehr uns darüber anklagen müsste, dass
, wir nicht alles, was über Gott profetisch geredet worden ist, lesen!

, Ich zweifle aber nicht, dass einer von denen, welchen es (in dieser
, Sache) mehr um Intriguen als um den Glauben zu thun ist, sagen wird:
, „Sei nicht begehrlich! es ist genug, wenn du liesest, was im Kanon
, steht." Diesem Rat würde ich leicht beipflichten, wollte ich nach dem
, Belieben der menschlichen Natur gehen, denn ihr ist Ruhe lieber als
, Mühe, — wenn mich nur nicht das Zeugnis des Evangelisten Lukas
, bedrängen würde, der in der Apostelgeschichte sagt, die Jünger haben
, die Schriften unter sich verglichen, ob es sich also verhielte, wie der
, selige Paulus es ihnen gesagt hatte! zugleich sehe ich ja (wie gezeigt),
, dass die Schriften, deren Kenntnisnahme ich fordere, im Kanon das
, Zeugnis bekommen haben, profetisches Wort zu sein. Ein Recht zur
, Anklage gäbe es nur, wenn man den Apostelworten nicht glauben wollte,
, dagegen ist es keinerlei Schuld und Anlass zu einem Verdammungs-
, urteil, wenn man den Glauben durch (vergleichende) Bewährung des
, Schriftwortes unterbauen und nichts, worin uns die Argumentation des
, Teufels (d. h. der Ketzer) eine Schwäche nachweisen könnte, unerledigt
, lassen will. Das göttliche Offenbarungswort, welchem doch alle voran-
, gegangene Offenbarung angehörte, hätte ja als aus seinem eigenen Besitz
, heraus redend, jene Citate gar nicht als solche deutlich zu machen
, gebraucht, sondern als originale Aussagen geben können; durch die
, Charakteristik als Citate will es also natürlich uns zum Lesen (der
, Quellen) auffordern und damit ebensowohl dem, auf welchen die Weis-
, sagung ging, seine Herrlichkeit, als demjenigen, der sie ausgesprochen,

---

et legi et prophetis et apostolis credidisse. — 15. *sermo divinus*: personifiziert; annähernd so, nur in kosmologischer Eigenschaft (104, 19) 105, 1. 65, 15 f., noch deutlicher nimmt 53, 26 die Logosvorstellung in ihrer abendländischen Form auf; dieselbe hat aber für *P.*'s Trinitätslehre keine Bedeutung und bleibt gerade an den entscheidenden Stellen, wie 75,4 (wo „*sermo*" in anderem Sinne) beiseite; vgl. o. S. 141 f. — 16. *ab se loquens*: vgl. Joh. 8, 44. — 19. *suam*: sc. *dei*; schon in 16. geht *sermo div.* in *deus* über; der Logosgedanke hat bei *P.* keine selbständige Lebenskraft. — 26. *verbum*: vgl. zu 15. — 54, 2: vgl. Psalm 19, 5. — 3. *secreta clamasse*: vgl. *Ignat.* ad Ephes. XIX., 1: τρία μυστήρια κραυγῆς (darunter ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς). — 5. *et ideo:* ist dann wieder aufgenommen in 29. — *quilibet* etc.: vgl. 45, 22 ff.; ebenso in Z. 10 f. (*huiusmodi*). — 16. *si*: ungenau wieder aufgenommen durch „*in quo si*" 25 (also nicht *sic* für *si* zu setzen, wie

, den Dank der Nachwelt sichern. Jedenfalls mir geht es so: ich stehe
, zwischen beiden mitten inne und bin beiden verpflichtet, muss den Pro-
, feten lesen, welcher Gott in Erinnerung brachte, und muss Gott glauben
, (welcher von sich selbst, ohne Rückbeziehung, Zeugnis geben könnte).
, Wen würde es nicht freuen, dass Christus vor Jahrhunderten nicht von
, einigen wenigen, sondern von allen geweissagt worden ist? oder wer
, wollte über die göttliche Grösse und über das unglaubliche Wunder,
, dass Gott geboren werden und dass der Jungfrau Schooss im Dienste
, des Gotteswortes einen Menschenleib — ihm zur Behausung — empfangen
, und tragen sollte, eine so ärmliche Ansicht haben, dass er dächte, es
, sei nicht in alle Lande und in jedem Menschen das Geheimnis der gött-
, lichen Gedanken erschollen, da es doch heisst, dass jede Zunge beken-
, nen soll, dass Jesus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters?

, Darum, was nun auch der sei, welcher dies leugnet, ich weiss
, gewiss, er wird den Lohn des Pharisäers erhalten, welcher beim
, Einzug des Herrn in Jerusalem, als alles rief: „Hosiannah in der Höhe,
, gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn", einen Tadel für die
, verlangte, welche zu der Herrlichkeit des so unzweifelhaft gegenwär-
, tigen Gottes nicht schweigen konnten. Möge aber, wer von diesem
, Schlage ist, beachten, dass der Herr antwortete: „und ob diese schweigen,
, so werden die Steine schreien", und möge er doch überlegen: wenn der
, harte Fels, von Natur zum voraus tot, mit menschlicher Stimme begabt
, wird, um Gott ein Zeugnis zu geben, wie darf man den Heiligen den

---

p. XXVI.); ein Beweis *a minori ad majus* oder *a falso ad verum*. — 16 ff. Die *Praesentia* sind durch die Erwägung einzuschränken, dass, besonders seit Constantius (357 und 358) alle Magie und Haruspicin öffentlich verpönt war. — 19. *terreni spiritus*: als Folie zu *spiritus* in 28. — 20. *Mohr* will: *morituraque*. — 21 f. *de vita*: s. Jes. 8, 19. — 22 ff. *dicentes*: d. h. es ist so sinnlos und vergeblich, es ist nicht bloss *sacrilegium*, sondern *inperitia* (23), hat keinen realen Hintergrund. Oder soll *daemoni* (25 vgl. 20) einen solchen bedeuten? Das *„fidem dare daemonibus"* (20) kennzeichnet den Dämonenglauben als Verirrung (denn das *credere ae monibus* und *credere daemones* hängt, wenigstens für die Beurteilung der Magie, auf's engste zusammen; glaube ich an die Existenz von Dämonen, so kann es nicht eine *inperitia* heissen, mir von ihnen Orakel geben zu lassen). Das *„daemoni"* in 25 ist nur Citat und bedeutet für *P.* den Gegensatz von Gott; nun giebt es aber neben Gott für ihn nichts Aehnliches, keine widergöttliche Macht im strengen Sinn; es giebt überhaupt kein Objekt des *credere*, als Gott allein; ist das *credere* kein *„deum credere"* so ist es ein Irrtum. „Dämon" ist für *P.* keine Realität, mit der er religiös und theologisch rechnen würde, sondern ein Symbol für das Verfehlen und Verkehren der religiösen Funktion und des reli-

, Mund verschliessen, der durch eigene Natur wie durch göttliche Gnade
, zum Bekenntnisablegen gedrängt wird? Denn wenn die Heidenseelen, in
, die Gestalten und Gebräuche des Götzendienstes verstrickt, der Vögel
, günstigen Zug und die luftige Bahn ihrer Flügel bestimmen, als ob die
, Geschicke der Zukunft daran zu lesen wären, wenn sie den noch von
, irdischer Lebenskraft zuckenden Adern der Eingeweide, den im nächsten
, Augenblick ersterbenden Bestandtheilen der Tiere die Kraft zuschreiben,
, die Zukunft zu verkündigen, und über das Leben die Toten befragen,
, indem sie zum Stein sagen: stehe auf! und zum Holz: erwache! und
, auf diese Weise eine Schändung des Heiligen bei ihnen eine Kunst
, heisst, die grösste Thorheit Weisheit genannt wird — weil sie nicht
, wissen, dass sie nicht der Gottheit, sondern einem Dämon opfern — also
, wenn solches bei ihnen ein Ansehen hat, wie wollen wir die göttlichen
, Weissagungen der Heiligen ablehnen und nach unserer eigenen Willkür
, den Männern, welche von Gott geweissagt haben, ihren Vorzug miss-
, gönnen unter Missachtung der apostolischen Vorschrift: „Löschet den
, Geist nicht, verachtet die Weissagungen nicht"?

, Darum nun, weil wo Freiheit ist, da auch Christus ist, so nehme
, ich mir die Freiheit, als einer für alle zu rufen — denn auch ich habe
, den Geist des Herrn — es weiche die Missgunst des Teufels! von allen
, ist der Herr angekündigt, von allen Christus geweissagt worden, von
, Adam, Seth, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und den übrigen, welche —
, von Anbeginn der Welt an — geweissagt haben, und unerschrocken
, sage ich, ob auch der Teufel missgünstig dazu sehen mag: die bevor-
, stehende Ankunft Gottes im Fleisch hat jeder Mensch gewusst, nicht
, etwa bloss die, welche Gott in seinen irdischen Stammbaum im Evan-
, gelium gesetzt hat, dass sie seine göttliche Natur (indem der Stamm-
, baum bis zu Gott hinaufgeführt ist, Luc. 3, 38) verbürgen und für den

---

giösen Objektes (vgl. o. S. 142 Anm. und zu can. 87). — 29. *et ideo*: s. zu 5. — 55, 1: *libet - - clamare*: vgl. 52, 25; absichtlicher Gegensatz. — 2 ff. *ab omnibus adnuntiatus*: vgl. o. S. 166 zur Ansicht *P.*'s von der messianischen Weissagung. — 6. *invidet diabolus*: nämlich in der Person der Gegner, welche der Profetie enge Grenzen ziehen wollen, vgl. 55, 2; möglich, dass die *P.*'sche Ansicht schon angefochten worden war; auch ohne dies wäre der Indicat. wohl verständlich (gegen p. XXVI.). — 7. *dispos. generationis* etc.: wie 32, 4 f. — 8. *numerum canoni*: die Zahl der Glieder im Stammbaum Christi soll die Normalzahl (s. 13: *rationem*) für den Kanon enthalten; nach Z. 13 ist der gesammte a. und n. t. Kanon gemeint; also ist an den Stammbaum in Luc. 3 mit 76 (nicht in Mat. 1 mit 42) Gliedern zu denken, was sich schon durch 55, 4 (*Adam Sed Noe*) nahegelegt, welches hier

, Kanon die Normalzahl abgeben sollten. Wie es nun eine grössere
, Schuld ist, dies zu wissen und doch abzuleugnen (grösser als bloss es
, zu verschweigen), so ist es andererseits erst die volle Leistung, wenn
, man nicht bloss mit dem Herzen glaubt, sondern auch mit dem Munde
, bekennt, wie David sagt: „ich habe geglaubt und darum geredet."

, Da hat nun auch der Apostel Paulus, welcher sich der idealen
, Zahl des Kanonischen gewissenhaft bewusst war, aber doch alles, was
, über Christus geschrieben war, frei geben wollte, in seinem Brief an
, die Kolosser gesagt: „wenn der Brief bei euch gelesen ist, sorget, dass
, er auch in der Gemeinde von Laodicea gelesen wird und dass ihr den
, nach Laodicea zu lesen bekommt". Oder ist etwa der Apostel bei
, euch „verdammungswürdig" geworden, weil er seinen Schülern erlaubt
, hat, einen Brief, welcher nicht im Kanon stand, zu lesen? oder seid
, ihr mehr besorgt um Christus als er, und seid ihr so blind in eurer
, Willkür, dass ihr euer ungerechtes Urteil auch auf euch vorangehende
, Gebote ausdehnet? Uns allen, die wir an den Gott-Christus glauben,
, erhält der Glaube seine Fülle durch den Gedanken an den Tag des
, Herrn und findet das Leben sein Gesetz an der bestimmten apostolischen
, Vorschrift (und darauf gründet sich unser Urteil); denn wenn das Glauben
, aus dem Hören, das Hören aber durch das Wort (der Apostel) seine
, Wirklichkeit hat, wie könnten wir uns noch mit der Hoffnung auf eine
, Zukunft schmeicheln, wenn die alten Offenbarungen über Christus in
, Schrift und Wort, die unserem Gedächtnis aufbehalten sind und von
, den Aposteln niemals verschmäht, vielmehr gelesen wurden, von uns
, nun nicht bloss abgelehnt, sondern als gottlos verdammt würden, wäh-
, rend es doch im Evangelium heisst: „wer eine That thut in meinem
amen, kann nicht übel von mir reden"?

überboten werden soll, also sich mit *hic quos* etc. decken wird. — Die a. t. Apokryphen müssen mitgezählt sein. (Andere Zählungen, zu 49, 70, 71 Büchern, führt Cassiodor auf; s. *Corssen*, Jahrb. f. prot. Th. 1883 S. 619 ff.). *Prudentius apoth.* 1001 ff. zählt in Luc. 372 Glieder, für die Zählung des Kanon ist wohl auch *Prudent., Dittoch.* 55 f. zu vergleichen. — 9 ff. trotzig, stolz im Bewusstsein des Bekenners, wie 3, 3 f. 34, 4. — 10. *gloria*: anders als in 11, wie 34, 4. 72, 16. 95, 23. — 13. *conscientiam*: *Petschenig* l. *consentientem*. — 19. Der Brief nach Laodicäa gehört also mit den strittigen Apokryphen zusammen; die Auffassung von *Schepss* p. XLI. wird darnach zu ändern sein. — 21 f. der letzte Trumpf des *P.*, man hatte ihm ja *novitas* (44, 3) vorgeworfen. — 23. *fidei*: subj.; der Glaube wird zur vollen Sicherheit durch den Gedanken an den *dies domini*. — 25. *per fidem*: l. *per verbum*: es ist ja in „*quae ante docentur*" (56, 1) wieder

, Dabei habe ich nichts dawider, dass man Unerfahrenen diese , Schriften nicht zu Gehör bringen soll; ist doch das meiste von den , Ketzern gefälscht, und wenn diese Unerfahrenen nach dem voranstehen- , den Titel, der auf einen Profeten lautet, in den Worten der Heiligen , lauter göttlichen Gehalt vermuten, könnten sie in die Grube des , ketzerischen Irrtums fallen, solange sie nicht vollständig die Schranke , der apostolischen Lehre festhalten. Aber wegen der nichtsnutzigen , Kunstgriffe der Schlechten darf man doch nicht die Weissagung der , Heiligen schlechtweg verdammen: — denn in allen Häresen erstreckt , sich auf die ganze Heilige Schrift die Methode, durch verkehrte Deutung , willkürlich Sätze, eben die der unseligen Sekten, zu schaffen, und doch , behaupten alle, sie glauben an die Gottheit Christi und seien Christen —, , sowenig als man deswegen die (kanonische) Heilige Schrift verurteilen , oder den Glauben an Christus zurückweisen oder den christlichen Namen , meiden dürfte, weil die Ketzer, um ihre Gottseligkeiten zu legitimieren, , sich den Namen des Katholischen beizulegen wagen. Wenn wir alles , verdammen, was die Ketzer lesen, so verurteilen wir jedenfalls (darunter) , solches, was auch im Kanon steht. Daher es denn besser ist, die un- , heilvolle Auslegung und (damit begründete) gottlose Satzung zu ver- , dammen, als die göttliche Schrift (, denn) nach Luc. 8, 10 (steht den , Katholikern das richtige Verständnis der Geheimnisse des Gottesreiches , offen und sind sie dazu aufgefordert, es zu suchen). Ich jedenfalls, ein , Knecht des Herrn, habe, wenn ich dies erwäge, nur den einen Ge- , danken, dass „wer Christum nicht lieb hat, der sei Anathema, Ma- , ranatha".

Deutlicher als der Streitpunkt ist in dieser Apologie der Standpunkt. Letzterer kommt zu scharfem Ausdruck und ist ein notwendiges Ergebnis der Theologie, welche im vorigen Abschnitt gezeichnet worden

---

aufgenommen. — 56, 11. *nec.*: hat sein Korrelat in *nec.* Z. 15; das Verhältnis zur Härese bei den Apokryphen hat seine Analogie an dem Verhältnis zur Härese beim Christentum überhaupt. Dieser einfache Zusammenhang wird etwas gestört durch den Satz mit *nam* (12—15), welcher dem zweiten Glied der Korrelation seinen entscheidenden Gedanken zum voraus wegnimmt. — 14. *de persuas. fec.*: wie 48, 17. — 15. *nec*: klein zu schreiben und Komma vorher. — 19. *legunt*: *sc. haeretici*: die Konjektur „*leguntur*" (p. XXVI), ebenso wie die „*etiam quae*" (ibid.) würde das Schlagende des Argumentes zerstören. — 25. *servo domini*: weist auf ein kirchl. Amt, vgl. 85, 3 ff. (s. o. S. 101 f.), zugleich aber auf das eigentümliche Verhältnis zu Gott hin, welches Bescheidenheit und Selbstbewusstsein zu gleicher Zeit heischt. — 27. *maranata*: im Sinn von 55, 23.

ist; der Gegenstand des Streites versteckt sich uns hinter den Bemühungen, den Standpunkt zu bestimmen und in seinem Rechte zu erweisen. Und dies ist nicht zufällig; mit der formalen Frage, wie sie aus dem Prinzip seiner Theologie heraus ihre Antwort findet, erschöpft sich für *P.* das Interesse an der ausserkanonischen Literatur. Sein Gesichtspunkt ist gerade derart, dass es ihm nicht beikommen kann, auf die materielle Seite der Frage, auf einzelne Untersuchungen über dieses oder jenes Apokryphon überhaupt einzugehen. Damit hätte er schon sein Prinzip verleugnet. Das literarische Problem besteht für ihn nicht; es wird nur wie im Anhang und mit Bewusstsein als etwas Peripherisches gestreift, das mit dem brennenden Punkt nichts zu thun habe. Der Traktat — ohne strengen Plan, Stück an Stück reihend, höchstens dass am Schluss (55, 12 ff.) mit der paulinischen Erwähnung des Laodicenerbriefes ein aufgesparter Trumpf ausgespielt wird — setzt sich aus einer Kette von Schriftstellen (und bezw. einer allgemeinen Thatsache betr. den Schriftenbestand 52, 3 ff.) zusammen, welche das Dasein göttlicher Offenbarung ausserhalb des Kanons behaupten und zu deren Kenntnisnahme auffordern. Diese Beweismethode ist durch den gegnerischen Vorwurf der eigenmächtigen, unbefugten Neuerung und durch das anspruchsvolle Betonen der apostolischen Tradition (44, 3 ff. 45, 1 f.) herausgefordert, würde aber auch ohne dies dem *P.*'schen Denken natürlich sein. Der treibende Gedanke aber kommt aus dem Herzen seiner Theologie. Denn wie sein thatsächliches Benehmen in dem ganzen Handel, so ist sein Grundsatz in der schwebenden Frage, die Entscheidung nicht von irgend welchen äusseren Grössen abhängig zu machen. Der Beweis, den er aus dem Kanon geführt hat, will eben geführt sein für das rein innere Kriterium des Lesenswerten und Annehmbaren (51, 15—19), und dieses springt aus dem Quellpunkt der *P.*'schen Theologie von selbst hervor. Wie er die kanonische Schrift immer vorzüglich als Gnadenmittel wertet (s. o. S. 148), so entscheidet über die Annehmbarkeit einer nicht kanonischen Schrift ihre Fähigkeit, dem Glauben als solches Mittel zu dienen. Einziger Gegenstand des Glaubens ist Gott. Soll also eine Schrift lesenswert sein, so muss sie eine Predigt von Gott sein, oder — was dasselbe — eine Profetie. Wie sie sonst beschaffen sein mag, unter wessen Namen sie läuft, diese Fragen kommen erst in zweiter Linie (51, 17—19). Zwar knüpft die Rechtfertigung gewisser ausserkanonischer Profetien in 46, 10 ff. an die Bedeutsamkeit der Namen an, unter welchen sie gehen, an die Stellung ihrer Träger in der Heilsgeschichte, eines Enoch, Noah, Abraham u. s. w. Allein, wenn so die literarische

Frage zunächst in eine Personenfrage hinübergespielt ist (vgl. 51, 14 f.), so bleibt doch die Entscheidung nicht an den Namen gewisser Personen hängen [1]). Für den vorliegenden Fall sind diese doch auch nichts weiter als Subjekte von Profetie. Profetie oder (45, 12. 51, 19 f.) Predigt von Gott hat die weiteste Ausdehnung; für die vorchristliche Zeit erstreckt sie sich nicht bloss auf alle Glieder des heiligen Stammbaumes, sondern auf „*omnis homo*“ (55, 2—9, vgl. 53, 22 ff. 54, 1 ff.), d. h. auf alle im Bereich der göttlichen Offenbarungsgeschichte Stehenden, ob sie nun mehr spontan oder mehr receptiv sich verhalten haben (*profetaverunt, scivit* 55, 5 f.), auch die letzteren sind im weiteren Sinne Beispiele der Profetie, denn alle *sancti* (46, 25. 54, 14) sind dazu befähigt, Profetie ist das Echo der aufgegangenen Gottesoffenbarung, ein Bekenntnis, zugleich allerdings ein Werk göttlicher Gnade, aber natürlich hervorquellend aus dem gläubigen Sinne (54, 5—16); sie ist zu verstehen aus dem paulinischen Begriff der Geistesäusserung (54, 16—29) und insofern überall da zu finden, wo der Geist ist, nicht auf eine feste Zahl von Schriften oder Personen einzuschränken, auch nicht zeitlich als abgeschlossen zu betrachten; sie setzt sich fort in den Gläubigen, welche den Geist haben (55, 2 vgl. 54, 28 f.; noch schärfer in tract. I. 33, 1—6, s. u. zu der Stelle). Sie hat zum Gegenstand nur *deus* und wird deshalb durch das Gefühl des Glaubens leicht erkannt und vom Profanen unterschieden. Sie hat aber den weitesten, einen unbegrenzten Bereich. Sie deckt sich eigentlich mit allem, was eine Äusserung des Gottesglaubens ist, und da sie zugleich ein Werk der Gnade, ein Reden Gottes, eine Äusserung des göttlichen Wortes selbst ist (52, 20 ff. 54, 15 f. 50, 10. 53, 15 f.), so gewinnt der Begriff der Offenbarung einen sehr menschlichen Zug: Offenbarung ist alles Reden von Gott, jeder echte Ausdruck des Glaubens; Offenbarung deckt sich nicht mit einer äusserlich abzugrenzenden Summe von Sätzen oder Schriften; der Glaube macht sich nichts Äusseres, keinen äusseren Thatbestand, keinen aufs Endliche bezüglichen Satz zum starren Objekt der Verehrung, sondern nutzt in freier Überlegenheit alles nur als Mittel, um den Einen zu ergreifen. Und so wagt der Glaube in der Apokryphensache, sich das Urteil für jeden einzelnen Fall vorzubehalten und muss sich nicht von vornherein an bestimmte Titel und einen fertigen Schriftenbestand binden (s. u. zu 30, 11 ff.).

---

[1]) Vgl. u. zu 27, 10 und 27, 12.

Aber diese ungemein frei denkende und zugleich religiös gewaltige Ansicht, welche mit voller Sicherheit an die apokryphischen Texte herangeht, um Waizen und Unkraut zu scheiden (46, 22 ff. 51, 15 ff.), erleidet bedeutende Einschränkungen. Schon einmal (s. o. S. 166) hat sich die Beobachtung aufgedrängt, dass *P.*'s eigentümlicher Schriftgebrauch von einer anderen Strömung gekreuzt wird, die sich im Gebiete des A. T. als der Grundsatz messianisch-typischen Verständnisses darstellt. Eben dahin wird auch hier (48, 9 ff. 55, 6 ff.) der weitere Begriff der vorchristlichen Profetie, und damit der Begriff des *„profetare"*, umgebogen, obwohl *P.*, wo er seine innersten Gedanken blosslegt, sich wieder von dieser Einschränkung befreit (33, 1 ff.). Ferner modifiziert sich *P.*'s Freiheit der Schrift und dem Kanon gegenüber gar sehr durch einen anderen Zug seines Denkens. Ich meine nicht jene praktische, seelsorgerlich gedachte Vorsichtsmassregel, welche er am Schlusse der Abhandlung (56, 6 ff.) empfiehlt, weil er die Gefährlichkeit der apokryphischen Literatur in ihrem derzeitigen Zustande für urteilslose Gemeindeglieder wohl erkennt. Dies soll ja ausdrücklich nur eine Ausführungsbestimmung, kein grundsätzliches Urteil sein; wollte man ein solches daraus machen, so müsste man — meint *P.* — lieber sogleich auf das Christentum, wenigstens auf die ganze, kanonische Heilige Schrift verzichten; Missbrauch sei ja nirgends ausgeschlossen und dürfe nicht den Gesichtspunkt bei einer grundlegenden Entscheidung abgeben. Dagegen hält seiner Freiheit des Urteils eine grundsätzliche Gebundenheit die Wage [1]), die man nicht verwunderlich finden, aber mit seinem theologischen Prinzip nicht in Einklang bringen kann. Dessen schwache Seite ist ja das Historische am Christentum; dafür sind keine Kategorien gegeben, nur das Dass der geschichtlichen Offenbarung wird als Voraussetzung festgehalten; mit dem Geschichtlichen als solchem weiss man nichts anzufangen (vgl. o. S. 136 f.). So steht denn auch hier neben dem anerkennenden Verständnis für religiöse Produktionen jeglicher Herkunft die Behauptung, dass es der Offenbarungsurkunden eine fest umgrenzte Zahl sei. Allerdings vermag *P.* diesen Gedanken nicht in seiner vulgären Einschränkung auf den Kanon festzuhalten. Der Kanon ist ein Bestandteil einer grossen Masse heiliger Schriften, die sich für den Glauben vom Profanen abhebt und sogar die gleiche Würde

[1]) Beide Arten von Kriterien stehen hübsch nebeneinander in 41, 25: *quae Christum deum dei filium profetant aut praedicant et consentiunt canoni (evangeliis vel profetis)*, ähnlich in 30, 13 ff.

wie dieser beanspruchen darf (48, 17—20). Doch wird schon bei dieser unbestimmbaren „Masse", deren Grenzen doch dem Urteil des Glaubens anheimgegeben sein sollen, bemerkt, es sei ein fester Bestand, an dem menschliches Denken nicht rütteln dürfe, der ihm als geschlossene Grösse gegenüberstehe, wie der Wortlaut des überlieferten Symboles (a. a. O.). Und nun vollends tritt der Traditionalismus mit Macht auf in den Sätzen über den Kanon selbst. Der Kanon ist eine heilige Einheit, die Zahl seiner Bücher ist eine von jeher gewollte und gewusste (55, 8 f. 13), eine heilige Zahl. Dies der Tribut, den *P.* nicht bloss seiner Zeit, sondern dem historischen Charakter des Christentums entrichtet, ein totes Stück in seiner lebendigen Gedankenwelt. Und wir haben dazu ein Seitenstück, von ihm selbst hier an die Hand gegeben. Auch in den Stoffen des Glaubens, wie bei dessen Quellen, ist es ihm Bedürfnis neben dem Grundsatz einer allseitigen Durchdringung der Gegenstände mit dem subjektiven Leben des Gedankens, des Glaubens (deren Resultat die grossartigste Vereinfachung des Objektes ist, welches in *unus deus* aufgeht) noch etwas Starres, Festes, der subjektiven Erweichung Unzugängliches — wenigstens der Absicht nach — zurückzubehalten, und dies ist das Symbol. Das Symbol, das Taufsymbol seiner Zeit und Kirche, ist und bleibt nach seiner Meinung die feste Formel, an der man nicht kritteln, die man nicht verbessern solle, sie hat göttliche Autorität, ist göttlichen Ursprungs, muss angenommen, geglaubt werden, die göttliche Formel ist nicht erst Gegenstand der menschlichen Versuche, sie zu formulieren. Die gesammte Dogmenbildung seiner Zeit, sofern sie Formeln zu schaffen sucht, wird verurteilt; sie ist eine Frucht des Unglaubens, ein Spiel des Witzes, der Disputierkunst, indes der Glaube sich an das Feste, Gottgegebene hält (48, 20—49, 2). Die theologische Naivetät dieser Ansicht, die das Symbol als heiligen Buchstaben aus Christi Mund sich geben lässt, und die Kindlichkeit des Urteils über die dogmatischen Leistungen des Jahrhunderts scheint gross. Und doch ist Sinn darin. Dieser Traditionalismus stellt sich einer Theologie gegenüber, deren heterogenen, hellenischen Einschlag er herausgefunden hat (vgl. 47, 21 f. vgl. 63, 10. 75, 18 ff. und Prologus der Canones; s. o. S. 67 ff. 81 f. 140 ff.), und er will das Denken des Glaubens, das er scheinbar unerträglich bindet, gerade religiös befreien, unahhängig stellen gegenüber den dialektischen, deutbaren und doch nicht jedermann zugänglichen Sätzen der Philosophie. Denn nicht Einzelheiten, einzelne Ereignisse, mit kausaler Erklärung, werden im Symbol gefunden, sondern als dessen massgebender Inhalt wird eben dasjenige erhoben, was dem lebendigen kräftigen Glauben

Eigentum und Lebensquelle sein muss: die Einheit Gottes, des sich offenbarenden (vgl. o. S. 141 f.), welche dem gläubigen Subjekt es verbürgt, dass ihm Gott in Christus und im Christentum wirklich nahe gekommen ist (49, 3—15). Also gewinnt auch dem Symbol gegenüber die lebendige Freiheit des Glaubens, der sich nur an das eine Höchste binden lässt und hinter allem Konkreten dieses Höchste sucht, sogleich wieder die Oberhand über jene Absicht, eine bindende Formel aufzustellen. So setzt sie sich durch in der Auslegung und dem Gebrauch der H. Schrift; so nutzt sie unbefangen, der höchsten Massstäbe und ihres Gebrauches sicher, auch was ausserhalb des Kanons steht.

Übrigens ist *P.* selbst sparsam in Verwertung nichtkanonischer Stoffe, wenigstens in den für die Öffentlichkeit bestimmten Reden und Schriften, die wir von ihm besitzen. Es sind nur wenige Spuren davon nachzuweisen; Citate dorther zu nehmen, in der Weise, wie er sie aus den kanonischen Schriften (und darunter den von der Kirche bald förmlich aufgenommenen a. t. „Apokryphen", s. zu 55, 8) holt, liegt ihm gänzlich ferne[1]). Auch aus den Stücken, welche sich ausdrücklich mit der Apokryphenfrage abgeben, dem dritten Traktate und den hieher gehörigen Abschnitten der beiden ersten, lässt sich kein deutliches Bild gewinnen von der Praxis *P.*'s, welche den Gegenstand des Angriffs und der Verteidigung bildet. Sicher ist, dass es sich nicht um einen gottesdienstlichen Gebrauch ausserkanonischer Schriften handelt; so deutet er es indirekt (*etiam me ut ea legerem* 47, 26) und direkt (*inperitis haec non committenda auribus* 56, 6 f.) an; sie waren nur für den Bischof und den um ihn gescharten Kreis der *periti*, welche die Fähigkeit

[1]) Die a. t. „Apokryphen" sind für *P.* kanonisch (s. zu 55, 8), dürfen also in die Apokryphenfrage *P.*'s nicht mit hereingezogen werden (wie *Schepss*, *Priscillian* S. 22 thut).— Ob aus dem, für *P.* nicht kanonischen (s. zu 55, 19; opp. *Th. Zahn* im theol. Lit. Bl. 1886, 269 f.) Laodicenerbrief etwas benützt ist, lässt sich bei dessen Verhältnis zum Ephesierbrief nicht ausmachen; an *Henoch* könnte 78, 15 f. erinnern, an *Ignatius* die Phrase in 54, 3 (s z. d. St.), an *Barnab. ep.* vielleicht (nicht notwendig) 59, 9; unwahrscheinlich, weil der dortigen Parallele (82, 14) widersprechend, ist mir, dass 82, 13 aus einem Apokryphon stammt (s. o. S. 99); dass 48, 6 auf ein dem *P.* bekanntes apokryphes Buch anspiele, kann man nicht behaupten, die ungewöhnliche Einteilung der Versuchungsgeschichte in 61, 10 f. scheint nichts weiter als eine Ungenauigkeit zu bedeuten (s. o. S. 114); die Identifikation von Thomas und Judas (44, 12 ff.) beruht auf einer weitverbreiteten Tradition, nur 49, 8 trägt den unverkennbaren Stempel eines ausserkanonischen Citates; s. auch o. zu 81, 7.

zu tieferem Schriftverständnis besassen (s. 87, 10 ff., vgl. o. S. 92 f.), welche sich die Mühe eines tieferen Ergründens nicht verdriessen, die biblischen Probleme nicht halbgelöst liegen liessen (*legendi labor* 51, 23. vgl. 51, 11 f. 53, 6), dienten also wesentlich zum Studium (*eruditio* 44, 4), ohne aber die Grundlage einer Geheimgnosis und der Geheimbesitz eines streng abgeschlossenen Kreises zu sein, wie es die Gegner den Gemeinden darstellen wollten (s. zu 49, 29). Die Titel der von *P.* gelesenen Apokryphen wollen sich aus seiner Verteidigungsschrift nicht entnehmen lassen. Von vornherein ist ja möglich (vgl. 41, 22: *de armario suo proferens*), dass man Schriften bei ihm vermutete, die er gar nicht gebrauchte, die er aber unter Umständen doch — hypothetisch — verteidigte. Es will aber ohnedies schwer halten, bestimmte Titel herauszulesen, da seine Reflexionen sich ganz an die Schriftstellen anschliessen, aus welchen er seinen allgemeinen Grundsatz erhärten will. Treten darin Namen auf, so müssen sie nicht notwendig auch auf der Liste gestanden haben, welche *P.* vorweisen konnte oder die Gegner ihm vorhalten mochten. Für die zuerst genannten Namen des Henoch, Abraham, Isaak, Jakob könnte man noch am ehesten geneigt sein, auf sie lautende Apokryphen vorauszusetzen (s. S. 193 Anm.); man scheint durch das zusammenfassende „*in quibus tamen omnibus libris*“ (46, 22) dazu genötigt. Allein von Isaak wird ja ausdrücklich bestritten, dass seine Profetie überhaupt bekannt sei (46, 3 f.). Die folgenden Ausführungen, welche an Luc. 11, 50 f. anknüpfen, geben gar keinen bestimmten Fingerzeig; es ist nur im allgemeinen zu nehmen, wenn *P.* sich durch diese und eine andere Stelle vom Evangelisten veranlasst findet, *ut ea legerem quae legerat* (47, 26). Und so durchweg. Nur vom 4. Esra ist es auf der Hand, dass *P.* seinen Gebrauch voraussetzt und zwar, wie es scheint, einen mehr öffentlichen (52, 16 ff.). Allein bei diesem Buch machte ja der Gegner selbst eine Ausnahme (52, 24 f.). Und endlich der Laodicenerbrief (vgl. o. S. 7 f.) wird in keiner Weise als vorhanden und im Gebrauche gedacht; im Gegenteile scheint aus der Bemerkung, dass der Brief zu des Apostels Zeiten „nicht im Kanon war“, hervorzugehen, dass dem *P.* nichts von einem solchen vorlag (55, 19).

Einen besseren Anhaltspunkt geben die Stellen in den ersten zwei Traktaten, die von „*seu profetae seu apostoli seu angeli nomine*“ (30, 11 f.), oder von „*scribturis sub cuiuslibet apostoli profetae episcopi auctoritate prolatis*“ wissen. Ob dies alles in *P.*'s Sammlung vertreten war, können wir freilich wieder nicht sagen. Aber wir sehen doch, was etwa in Frage kommen konnte: Profetennamen, Apostelnamen, aber auch der

Name eines Bischofes; dabei mag man an Clemens oder auch an Ignatius (s. zu 54, 3) denken. Mit dem „*angelus*“ in der ersten Stelle hat es seine besondere Bewandtnis; es muss ein ketzerisches Werk (oder mehrere) damit gedeckt gewesen sein, zu dem *P.* keine Beziehung hatte, das man ihm aber anrechnen wollte und dem er sehr ausführlich (31, 6—20) das Recht bestreitet, seinen glaubenswidrigen Inhalt mit der Berufung auf Engelsoffenbarung zu legitimieren. Man sieht daraus gerade, wie unsicher alle Schlüsse auf den thatsächlichen Bestand der Sammlung von Apokryphen sind, die in *P.*'s Kreisen gelesen wurden. Die Kirchenväter wissen freilich viel Genaueres über die Apokryphensammlung der Priscillianisten und *P.*'s selbst (s. *Lübkert*, a. a. O. § 10); es ist hier nicht der Ort, sie zum Worte kommen zu lassen, da, wie längst erkannt wurde (vgl. *Lübkert* a. a. O.), ihre Angaben eher die Praxis der späteren Priscillianisten, als die *P.*'s treffen würden — wenn es überhaupt Sinn hat, diesen Unterschied zu machen — und da aus der Geschichte *P.*'s sich über die Quelle ihrer scheinbar so sicheren Kenntnis demnächst ein Aufschluss geben lässt.

Die Apokryphenfrage zieht sich nämlich durch die ganze Streitgeschichte *P.*'s durch. Und natürlich. Stand sie doch im engsten Verhältnis zu dem theologischen Prinzip *P.*'s. Neben seinem freien Schriftgebrauch war seine Unbefangenheit gegenüber den Apokryphen die natürliche Folge der Art und Weise, wie er von der subjektiven Funktion in der Religion, dem Glauben, und dem Objekt der Religion, dem Einen Höchsten, dachte; was zwischen dem frommen Ich und seinem Gott liegt, hat nicht das Recht, dem Subjekt eine Fessel zu werden. Hier lag auch der heikle Punkt, an welchem man *P.* fassen konnte, wenn man ihm nicht wohl wollte oder wenn man den grossen Schwung seines Glaubens und Denkens nicht teilte. Es war nicht so schwer, sein formales Prinzip des Schriftgebrauches und der Schriftabgrenzung von kirchlichem Gesichtspunkt aus zu beanstanden, ja zu verdächtigen. Letzteres geschah am eindringlichsten, wenn man zeigte, wie bei dieser Methode materiale Irrtümer einschlichen, wie häretischen Ausdrücken, ja Gedanken die Thüre geöffnet sei, ebenso durch den Wortlaut der Apokryphen wie durch die ganz willkürliche, unbedeutende, ungebundene Art der Schriftauslegung. Man konnte auf diesem Wege weiter gehen und versuchen, *P.* selbst als Ketzer zu brandmarken. Und so war die Taktik der Gegner, wenigstens auf einer Linie ihres Angriffs; anderes ging nebenher, und noch allgemeinerer Art waren die Motive ihres Vorgehens überhaupt. Hier also suchte man den Grundsatz durch Aufzeigung häretischer Konsequenzen

in Misskredit zu bringen. Zur Zeit des dritten Traktates war der Streit aber erst mehr prinzipiell gehalten, Vorwürfe häretischer Lehre fielen noch nicht ausdrücklich (49, 20 f.); man fragte nur nach dem Grundsatz; daher denn auch über Titel einzelner Apokryphen kaum etwas durchschimmert.

Anders im **ersten Traktat.** Der Angriff ist persönlicher geworden, die Fragepunkte mehr materieller Art, die Verdächtigungen massiver. Aus der lichten Weite theologischer Reflexion oder erbaulichen Sinnens führt dieser *„liber apologeticus"* noch mehr als der vorige Traktat in die schwüle Enge des Streites, dessen Genesis und Bewegungen aber nur aus dem Verständnis des theologischen Prinzips heraus durchsichtig werden. Es ist wieder ein Bruchstück aus der Geschichte des Handels, aber um so zuverlässiger als Quelle für diese Geschichte und darum ebenfalls vor den zusammenhängenden Bericht in tract. II zu stellen.

, Mit Siegeston beginnt der Redende: Keine Anstösse, wie sie das
, Leben mit sich bringt, vermögen seinem und der Seinigen Glauben ein
, Hindernis zu sein; ihrer Sache sicher gehen sie ihren Weg auf der
, Bahn des Katholizismus. Gott ist das Ziel, der Weg ist und bleibt frei;
, teuflische Verkleinerung, die ihren Glauben anfechte, diene nur, ihn —
, auch vor den Augen der Welt — schöner zu bewähren, und sei ihnen
, jetzt eine willkommene Gelegenheit, vor den anwesenden Bischöfen von
, ihrem Glauben zu reden, ihr Gewissen strafe sie nicht Lügen. Sie haben
, zwar schon wiederholt schriftlich ihren Glauben zum Ausdruck gebracht
, und dabei alle ketzerischen Dogmen verurteilt, auch seien durch die Ver-
, öffentlichung ihrer Brüder, des Tiberianus, Asarbus und der anderen —
, mit denen sie sich ausdrücklich einverstanden erklären — sämmtliche

---

Zum lat. Text.

3, 1 f. *fides-libera*: vgl. *Libell. precum* c. 10: *(Gregorius) ut reus adsistit ... caeterum fide liber erat.* — *iter tendens*: vgl. *Hilar.* de trin VI: *ad fidem teneant evangelicae doctrinae atque apostolicae iter* (vgl. *Lucifer*, ed. *Hartel*, p. 34, 9. 284, 6.) — 7. *ut*: Anakoluth; eher, als die Änderung in *et* (p. XXVI), wo dem gloriosum das Subjekt fehlen würde. — **4**, 14: *portum securae quietis*: vgl. *August. de beata vita* I, 4. — 18. *erubescebamus*: Das Citat ist frei geändert (ebenso wie in 17 *„per spiritum"* zu I Petr. 1, 22 hinzugefügt ist; vgl. 6, 9). — **5**, 1. *redempt. corp. n.*: vgl. Ro. 8, 23, hier nicht in eschatolog., sondern ethischem Sinne, vgl. 5, 5: *red. animis*. Die Taufe ist in unserem Zusammenhang zwar als ein Mittel der *gratia* (4, 19) bezeichnet, aber, wie das Taufsymbol, als göttlicher Anstoss zu einem praktischen Entschluss und einer fortdauernden Lebensrichtung gewertet; es gilt

, widerchristlichen Dogmen, die man auftreiben kann, verdammt und das , Gegenteil mit Gründen bejaht worden. Doch wollen sie auch jetzt Rede , stehen und sich der von den gegenwärtigen Bischöfen gestellten Forde- , rung nicht entziehen, eingedenk, dass man „immer“ und „jedermann“ , gegenüber zur Verantwortung bereit sein soll (I. Petr. 3, 15). So wieder- , holen sie denn ihr Bekenntnis, obwohl ihr ganzes Leben vor den Augen , der Anwesenden offen da liegt und sie, seit sie im Lichte des Glaubens , stehen, keine dunkelen Pfade des Wandels in Finsternis , suchen; sie weichen nicht aus, und es ist ihnen ein Hauptgesichtspunkt, , dass auch Fernerstehende, mit ihnen Unbekannte, die Auskunft erhalten, , welche sie nötig haben; so kann dem vorgebeugt werden, dass man blind , sich von anderen beschwatzen lässt und gegen die Redenden einen un- , verzeihlichen Fehler begeht.

, Einige persönliche Bemerkungen findet *P.* hier notwendig, er , denkt dabei vor allem an sich selbst. Zwar soll man sich seiner (vor- , christlichen) Vergangenheit nicht rühmen, immerhin muss er sagen: so , ärmlich war seine Herkunft nicht und so arm die Begriffe nicht, welche , er zum Christentum mitbrachte, dass ihm der Glaube an Christus und , — was man bei ihm besonders betont — die Glaubenswissenschaft Tod , statt Heil hätte bringen können. Die Anwesenden wissen selber, dass , er sich erst in allen Stücken des menschlichen Lebens versucht hat, , ehe er das unstete Treiben in der menschlichen Schlechtigkeit satt be- , kam und in den Hafen einer sicheren Ruhe einmündete. Das war ein , klarer und voller Schritt. In der Erkenntnis, dass die christliche , Taufe allein zum Himmelreich führe, hat er einen festen Entschluss , zur Entsagung gefasst und (als Katechumene) zur Richtschnur für , die neue, durch die Gnade ihm eröffnete Bahn das Symbol katholischer , Observanz angenommen, an dem er auch festhält, um durch den Vollzug , der Taufe als der Erlösung unseres Leibes, durch die Taufe auf Chri- , stus als ein Anziehen Christi dem eitlen weltlichen Ruhm zu entsagen

---

hier genau das oben S. 115 f. Ausgeführte, namentlich auch in bezug auf das Verhältnis von Werk Christi und Taufe (vgl. auch zu 60, 14). Bezeichnend ist hier die (oben angedeutete) Zusammengehörigkeit des asketischen Willensaktes und der Rechtgläubigkeit; in dem Zusammengehören von Taufe und Symbol (4, 19. 5, 1) hat dieses Verhältnis seine sakramentale Objektivität gefunden. — Der Anklänge an *Hilarius* sind es in diesem Abschnitte wieder sehr viele. Auch *Hilar.* geht gerne (so *ad Const.* II, 4) von der Taufe und dem Taufsymbol aus, spielt (a. a. O.) auf Eph. 4, 5 f. an (so auch *de trin.* VIII, 40 f. XI, 1 ff., während er es in *de trin.* VIII, 7 dann analogisch zum Nachweis der *una natura* in Gott

, und — was ihm eine vollendete Thatsache und daher stets gegenwär-
, tige Aufgabe ist — sein ganzes Leben ihm allein zu weihen, ihm, der
, eine Sündenvergebung dadurch ermöglichte, dass er unseren Seelen zur
, Erlösung und zum Heil selbst ins Leiden ging. Diese mit der Taufe
, geschehene gänzliche Selbsthingabe hat über sein ganzes Leben ent-
, schieden und schliesst jenen Verdacht geradezu aus, dass sein Christentum
, ihm ein Weg zum Tode statt zum Heil geworden, dass er auf den
, Abweg der Ketzerei geraten sei (*salutem* 5, 5 vgl. 4, 11). Es liegt ja
, in ihr (vgl. o. S. 141 f.) zugleich der Glaube an die Einheit des Gött-
, lichen, welches allein das Herz ganz einnehmen darf, und die Ablehnung
, alles Häretischen, das seinen Grundzug hat an der Trübung des Glau-
, bensobjektes, indem dieses aus der Höhe seiner Absolutheit und Einheit-
, lichkeit heruntergezogen wird. Wer den sittlichen Akt bei der Taufe
, echt vollzogen und erlebt hat, der muss orthodox sein; wer die Einzig-
, artigkeit des Glaubensaktes und der Taufe erkennt, der glaubt auch an
, die Einzigkeit Gottes. Wenn er so an die Schrift herangeht, ist es gar
, nicht möglich, dass er den thörichten Dogmen der Ketzer zugänglich ist.
, Dem genannten Grundzug aller Härese entspricht es, wenn *P.* als Haupt-
, irrtum, der zugleich für die anderen typisch ist, die Ketzerei der
, Binioniten, der arianischen Dualisten, voranstellt, obwohl er allem
, nach hier auf diesen Titel nicht interpelliert worden war. Er erklärt, ihre
, Irrlehre beruhe auf einer falschen Denkmethode; sie denken sich das
, Göttliche nach Analogie des Menschlichen, so kommen sie zu dem frevel-
, haften Unterfangen, das was Gott in seiner Macht als eine Einheit
, darstellt, zu scheiden, nämlich die Substanz und die Grösse Christi,

---

verwendet, wozu in VIII, 8 noch Gal. 3, 27 genommen wird, vgl. hier — in anderem Zusammenhang — 5, 2); er verwendet auch die Stellen Es. 43, 10 (45, 11 ff.) Bar. 3, 36 ff. zum Erweis der Gottheit Christi (de trin. IV, 36 ff., s. a. *de mysteriis*, ed. *Gamurrini* S. 26, vgl. tr. in psalm. LXVIII, 19, vgl. *Cyprian*, testim. II, 6), er empfindet das Fatale der *comparatio terrenorum ad Deum* (de trin. I, 19 u. oft), er opponiert auch gegen das *scindere, dividere (duplicare) Christum* (de trin. X, 65, aber mit Beziehung auf das christologische Problem im engeren Sinn); endlich stelle ich noch neben unseren Text von 5, 9 den Wortlaut von *Hilar.* de trin. VII, 38: (*unigeniti Dei nativitas*) *non amittit naturae unitam similitudinem, quia nec careat virtute naturae.* Hier liegt z. t. Verwandtschaft des Gedankens und der Gedankenzusammenhänge vor, z. t. aber nur Anlehnung im Ausdruck. Und selbst an denjenigen Orten, wo *Hilarius* mit Bar. 3, 36 ff. dem Grundgedanken der *P.*'schen Trinitätslehre am nächsten kommt, darf man sich nicht verleiten lassen, *P.*'s Anschauung in verwandtschaftliche Beziehung zu der Theorie des *Hilarius* zu setzen. Dieser ist

, welche sich allerdings in dem dreigeteilten Quell der kirchlichen Taufe , dem Andächtigen darbietet. Die H. Schrift aber gebe die bestimmtesten , Erklärungen über die Einzigkeit Gottes, der zugleich der einzige Er- , löser und Herr ist, und der sich in Christus sichtbar den Menschen , geoffenbart hat. Derselbe eine Gott also ist es, dem alle Heilsthat- , sachen zugehören, der in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der , Heilsgeschichte das Subjekt bildet (von den a. t. Stellen bildet Bar. 3, , 36—38 mit Apoc. 1, 8 den Übergang zu der n. t. Betrachtung), der , sich der Welt zeigte, indem er als das Wort Fleisch wurde und unter , uns wohnte, der dann am Kreuz durch den Sieg über den Tod der , Erbe des Lebens wurde, durch seine Auferstehung am dritten Tage als , ein Typus des Zukünftigen unsere künftige Auferstehung darstellte und , verbürgte, durch seine Himmelfahrt endlich denen, die zu ihm kommen, , eine Bahn schuf und zugleich erwies, dass er ganz im Vater sei und , der Vater in ihm; in der Himmelfahrt ist ja die Gottheit Christi, des , Erlösers, der auf Erden Frieden gebracht und durch sichtbare Heils- , thatsachen Zeugnis vom Ewigen gegeben und gestiftet hat, am glän- , zendsten der Welt offenbar geworden; ihm gilt das „Ehre sei Gott in , der Höhe" und in ihm hat jene Einheit der drei Zeugen im Himmel, , von welcher Johannes spricht, ihre Wahrheit.

Origenist und huldigt der neuen Orthodoxie des Orients, *P.* hat den alten Standpunkt des Abendlandes und den religiösen Gedanken des Athanasius festgehalten und mit der Innigkeit des Glaubens durchdrungen, mit dem Prinzip des theologischen Denkens unmittelbar verknüpft. Gegen dogmatische Formulierungen ist er gleichgiltig, weil die Sache ihm über ihnen steht (vgl. o. S. 141 f.) Was er in dem vorliegenden Zusammenhang ausführt, sollen nur Ausdrücke sein für seine Einheitslehre. Sie ist ihm auch der wesentliche Inhalt des *Taufsymboles* (5, 21 f. vgl. mit 49. 6), und von hier aus sind ihm die Hauptketzer die *Binionitae* (wie 49, 8), d. h. nicht etwa die „Ebioniten", sondern die Dualisten, welche die *unio* (μονάς), die Christus mit dem Vater bildet, teilen (s. 38, 8 ff.). Ob *P.* sich des von *Hilarius* (de trin. IV, 42 und die Note f. bei *Migne*) perhorrescierten Ausdruckes „*unio*" bediente, wie Orosius (154, 19) wenigstens vermuten lässt, ist nicht zu entscheiden; an unserer Stelle redet er nur wie *Hilarius* (a. a. O.: *non unione personae sed substantiae unitate*) von *unita-substantia*, meint aber damit mehr als dieser (zu *unitam* vgl. 7, 16.); er versteht darunter den *unus deus trina potestate venerabilis*, der *omnia et in omnibus Christus est* (37, 23 f.), und Orosius hat ihn richtig verstanden, wenn er sagt, dass ihm die persönliche Existenz eines Fürsichseins innerhalb der Trinität verschwinde (154, 19. 155, 1 f.). — In der Taufpraxis kommt ihm dies insofern zur Erscheinung, als (auch nach katholischem Ritus) getauft wird in *nomine*, nicht in *nominibus patris* etc. (37, 20 ff.

, Man habe aber das Verlangen gestellt, dass das geforderte , Glaubensbekenntnis auf die einzelnen Punkte, die in Frage , kommen, eingehe und sich über sie ausspreche. Eigentlich möchten , und sollten sich die Redenden darüber von den anwesenden Herren be- , lehren lassen. Doch weil diese es halten, wie Gott-Christus, der zwar , durch seine Werke sich geoffenbart, aber trotzdem von seinen Schülern , habe hören wollen, wer er sei oder für was man ihn halte, — weil , sie ebenso eine Darlegung eines Sachverhaltes wünschen, den sie schon , kennen, so bitte man nur um gütige Entschuldigung, wenn das Darthun , des eigenen Glaubens oder das Abthun der eingeschmuggelten Häresien , etwas weitläufig ausfalle. Es seien nur die Leute daran schuld, welche , sich nicht genug thun können in Verleumdungen der Christusmenschen; , da müsse man eben auch ausführlich werden in dem Zurückweisen , der Dinge, die genau besehen auf die Verleumder selbst zurück- , fallen. — Nun folgt eine lange Reihe von Anathematismen. Zuerst , sieht sich *P.* veranlasst, den Patripassianismus als schriftwidrig , zu verurteilen und ihm mit dem stets wiederkehrenden *nos* (bezw. *nobis*) , *autem* die eigene und seiner Genossen Meinung entgegenzusetzen. Das , Verdammungsurteil stützt sich (wie *Hilar.* de trin. II, 23) auf Schrift- , stellen, aus welchen die Stellung Christi als *filius* und seine Unter- , scheidung von *pater* einleuchtet; darunter auch auf das Zeugnis der , Dämonen in Mat. 8, 29. *P.* muss besonderen Grund haben (und ab- , sichtlich scheint er deswegen überhaupt auf die Stelle verfallen zu , sein), zu diesem letzteren noch einen Kommentar zu geben. Er wisse , ganz wohl, diese Stelle sei nicht dahin zu deuten, dass Gott (Christus) , aus dem Munde der Dämonen ein Zeugnis brauche; sie solle nur die , Verantwortlichkeit des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen steigern, , welcher schon vermöge dieser Anlage zur Gottes(Christus-)erkenntnis , befähigt sei. Die Position ist: uns ist der Eine Gott der Vater, aus

---

vgl. 49, 3 ff.); auch darauf ist in unserem Zusammenhang leise angespielt (5, 10: *tripertito-fonte venerabilem*, vgl. 31, 30: *uno fonte tripertito*). — 6, 1: *futuri forma*: s. Ro. 5, 14. — 1 f. *ostendit* wie *construit*: Praesens; die consecutio temporum dagegen wird von dem perfektischen Hauptgedanken beherrscht. — 3 ff. *ut manifestaretur* etc.: Durch die Himmelfahrt; denn in den folgenden Citaten ist der Gegensatz von *caelum* und *terra* gemeinsam und entscheidend; die Zugehörigkeit Christi, der allerdings auf Erden gewirkt hat, zu der himmlischen Sfäre, seine Einheit mit Gott, kam durch die Himmelfahrt zur Darstellung. Dieser Gedanke unterscheidet sich sehr wesentlich von der Anschauung des *Hilarius* über die Erhöhung Christi; *Hilarius* beschäftigt sich mit dem *provehi*, *proficere* des *homo*

, welchem alle Dinge und wir in ihm, und ist der Eine Herr Jesus , Christus, durch welchen alle Dinge und wir durch ihn.

, Ein würdiges Seitenstück zu dieser Verkehrung des obersten , Glaubenssatzes ist die Verkennung des Charakters der Taufe, des , grundlegenden religiösen Aktes im Leben, wie sie bei den Novatia- , nern stattfindet. Sie wiederholen die Taufe, in der Meinung, die Ver- , irrung in Sünde dürfe stets neu ansetzen und immer wieder auf eine , reinigende Hand hoffen. Das steht im Widerspruch mit dem apostolischen , Schriftzeugnis, dass es nur Eine Taufe gebe (Eph. 4, 5), und *P.* weiss , wohl, dass neben dem Inhalt der apostolischen Verkündigung keine , andere Ansicht, und stützte sie sich auch auf Engelsoffenbarung, auf- , kommen darf. Die Position ist: *P.* hält mit den Seinigen dafür, dass , die einmalige Taufe auf Christum für sie einen Bruch mit der Ver- , gangenheit und das endgiltige Erfassen eines neuen Lebenszieles — auf , Grund eines Erfasstseins — bedeutet; wie es nur Einen Christus giebt, , wie der Glaube ein einfacher, weil auf Einen Gegenstand sich richtender , Akt ist, der die ganze Persönlichkeit fordert, so giebt es auch keine , mehrfache Sakramentshandlung, in welcher der göttliche Heilswille für , den sich gebenden menschlichen Willen wirksam wird zur Erlösung von , der Sünde und zur Erneuerung; sonst wäre der Zweck des ins Fleisch , Gekommenen nicht erreicht, die Erlösung wäre kraftlos.

, Sei es nun in blossem, zufälligem, Anschluss an den letzten Satz, , oder weil er sonst Veranlassung hatte — *P.* stellt an dieser Stelle , das Urteil des 1. Johannesbriefes über Doketismus ein, während er , ausführlich erst an späterem Orte darauf eingeht.

, Ebenso wird das Anathema über die Lehre der Nikolaiten, , welches an späterer Stelle besser aus dem Zusammenhang herauszu-

---

in Christus, der *forma servi*, *in Deum*, der Absorption des Menschlichen durch das Übergreifende Göttliche (s. den *index* zu *Hilarius*, *Migne*, unter „*Christus*"); *P.* liegen diese „christologischen" Probleme. diese physikalischen Untersuchungen ganz ausser dem Gesichtskreis, vgl. o. S. 138 ff. — die Stelle Luc. 2, 14 in ähnl. Zusammenhang bei *Hilar.* trin. II, 27. — 4. *in terra bon. vol.*: ist dies nur aus Versehen so gestellt? oder las *P.* so und legte den Sinn von G7, 12 hinein? — 5 ff. I Joh. 5. 7: Diese Stellung der Satzglieder nur im *cod. Demidovianus*. — *caro*: st. πνεῦμα ganz singulär. Ueber das mutmasslich *P.*'sche Verständnis der drei Begriffe wage ich nichts zu behaupten; die Deutung auf das Abendmahl wird durch can. 42 (*corpus et s.*) jedenfalls erschwert, doch sind dort eben paulinische Sätze ausgezogen. — 11 f.: Der Vergleich hinkt, aber absichtlich; denn darin liegt ein gewisser Humor oder etwas Ironie, dass zuerst gesagt wird, die Inquisitoren machen

, wachsen scheint, auch jetzt schon ausgesprochen. Es bildet übrigens diese , Verdammung überhaupt aller derer, welche gottverhasste Afterreligion , aufrichten und pflegen, eine passende Überschrift zu dem grösseren Ab- , schnitt, welcher nun folgt, und welcher sich umständlich mit einem , Hauptverdacht beschäftigt, der auf *P.*'s Theologie und Religionsübung , gefallen war.

, Er ist darüber befragt worden, was er mit Schriftstellen anfange, , wie Hiob 39, 5. 13. 26. 27. 40, 10. 20. Es werde daraus von , manchen eine abergläubische Theorie und Praxis abgeleitet, indem die , dort geschilderten Gestalten wilder, unnützer Tiere unter dem Bann , eines schandbaren Aberglaubens als Symbole einer göttlichen Macht, die , man zu verehren hätte, verstanden werden. *P.* weiss, dass jene Tier- , gestalten mit ihren Funktionen und Missformen, welche dort beschrieben , sind, nur das charakteristische Wesen der dämonischen Mächte veran- , schaulichen, nicht aber eine Darstellung des Göttlichen — dann müsste , es ja eine Darstellung göttlicher Herrlichkeit sein — geben wollen; , das letztere allein hätte für den Glauben positive Bedeutung *(veritas)*. , Jene Missdeutung ist die Ausgeburt einer sinnlichen Richtung (Phil. , 3, 19) und zieht gerade die unsicheren Gemüter mit sich ins Verderben, , sie macht zum Sakrament, was sich dem Schriftkundigen als Symbol , des menschlichen Verderbens (und der dahin führenden Haltung) erweist; , dieser unsicheren Theorie entspringt eine schandbare Kultübung (Hos. 4); , ihre Anhänger stehen der Schrift verständnislos gegenüber (Tob. 6, 17); , kein Wunder, dass sie in Naturkult, sogar in Sonnenverehrung, sich ver- , irren. Dagegen bestimmt *P.* seine Stellung zu den fraglichen Schrift- , stellen ungefähr so: Wir lassen uns durch die Heilige Schrift selbst, , durch bestimmte Aussagen derselben, zum Schriftverständnis anleiten. , Wir wissen wohl, dass die Götzen keine Realität in der Welt sind , und dass der abergläubische Kult keine Beziehung zum Göttlichen her- , stellt; aber deswegen lassen wir Schriftstellen der genannten Art nicht

---

es ganz wie Christus, und dann doch sich herausstellt, dass eher die Verhörten in der Lage Christi seien, sofern ihre innere Stellung ja auch durch die That schon offenbar sei; vgl. 4, 3; in 11 vermutet *Mohr „stupere"*. — 7, 1 ff.: vgl. *Hilar.* de trin. VI, 49. — 3. *homines ad -- similitudinem dei facti*: weil Christus wesentlich Gott ist, so ist der Mensch vermöge der Gottebenbildlichkeit nicht bloss zur natürlichen Gotteserkenntnis, sondern zur spezifisch christlichen Erkenntnis befähigt; über das Verhältnis von natürlicher Theologie und christlichen Sätzen bei *P.* vgl. oben S. 87 f. — 5 ff.: *unus deus* und *unus dominus* sind identisch, nur ist derselbe Gott je nach der Beziehung, in die er zur Welt und Menschheit

, beiseite, sondern bemühen uns um sie, bis wir in ihren tieferen Sinn
, eingedrungen sind und an ihrer Hand uns in unseren Beruf als Gottes-
, menschen einleben können, der eben darin sich erfüllt, dass jene Tier-
, gestalten gar keinen (bildlichen) Bezug mehr auf uns haben, sondern
, Gott-Christus unserem Leben die durchgängige Regel giebt; denn —
, und das lernen wir eben aus derartigen Schriftstellen — der Tisch des
, Herrn und der Tisch der Dämonen, d. h. Licht und Finsternis oder
, Christus und Belial haben keine Gemeinschaft. Also, wir deuten in
, solchen Fällen ethisch, wir deuten alles auf den tiefsten, einschneidendsten
, Gegensatz, auf Gott und Gottwidriges; nicht etwa auf göttliche Po-
, tenzen niedrigeren Grades, denen ein Kult gebührte, die ein Gegenstand
, für den Glauben sein könnten. — Bildliche Darstellungen der höchsten
, ethischen Gegensätze *(huiusmodi)* sind in der Schrift nicht verein-
, zelt, aus der Apokalypse und aus Daniel lassen sich mit Leichtig-
, keit Parallelen finden. Alle solchen Bilder sind zum Lesen gegeben
, und zu allgemeiner Kenntnisnahme, allerdings mit Verständnis ihres
, Sinnes, dann aber auch mit praktischem Nutzen. Unverstand, der nicht
, versteht, was er liest, rächt sich freilich durch Aberglauben (nach
, Ro. 1, 21 f.) (wie dies auch in der zuvor citierten Daniel-Stelle —
, vgl. 9, 18 mit 9, 10 f. — angedeutet ist, indem jene Tiergestalten
, nicht bloss die sittliche Verirrung, sondern auch die abergläubische
, Religionsübung versinnbildlichen); zugleich ist dabei noch eine Nach-
, wirkung des früheren weltlichen Sinnes beteiligt, der mit der Schrift
, nichts Besseres anzufangen weiss, als eine Afterreligion daraus ab-
, zuleiten. Dem wahrhaft Gläubigen droht hier keine Gefahr; er ist
, ebenso von der Notwendigkeit der allegorischen Auslegung überzeugt,

---

tritt (*ex* und *in*, *per*) *pater* oder *Christus*. — *in ipso*: in den sonstigen alt. Ueberss. *in ipsum*. — 8. ff.: *Novatiana*: Dieser Ketzername wurde dem *P.* gegenüber ausgesprochen und zugleich ersieht man den Grund, der dafür vorgebracht wurde: *repetitis baptismatibus* (9); man vermutet demnach, *P.* habe nach novatianischem Muster an Christen, die in seine in irgend einer Beziehung strengeren Gemeinden eintraten, die Taufe wiederholt. Seine eigenen Worte zur Entgegnung deuten aber ganz anderswohin: er redet von einer Sekte, welche die einmalige Taufe durch ein stets neu notwendiges wiederholbares Taufsakrament ersetzte; von den Novatianern kann dies nie gegolten haben; sie bestritten ja sogar die Möglichkeit einer kirchlich giltigen Busse nach der Taufe. Gerade die Schriftstelle, welche Philastrius gegen sie in's Feld führt, Luc. 12, 50, wird von einer anderen Sekte für die Praxis in anspruch genommen, die *P.* hier im Auge hat, nämlich von den Marcioniten; s. *Epiphan. haer.* XLII, 3. *P.* hat also eine Verwechslung begangen, und zwar bona fide; auch in 39, 2 ff. kehrt dieselbe wieder.

, wie er in deren Übung durch die Anleitung Christi innerlich gesichert , und durch das neue sittliche Lebensprinzip in eine ganz bestimmte , Linie hiefür gewiesen ist. Nämlich mit der Taufe hat für ihn alles , Heidnische (10, 2 f.) und auch aller Naturkult (10, 4 ff.) aufgehört und , ist die Erkenntnis eingetreten, dass mit allen diesen Bildern nur der , Lohndienst der Sünde gemeint ist; er bewegt sich demnach in einem , durchaus geistigen, ethischen Verständnis, als in der *scientia vera* , (10, 10) dieser Bibelworte, nach dem Vorgange Salomos (Sap. 7, 17 ff. , s. bes. Z. 14 f.: *naturas animalium et iras bestiarum*), welcher es , zugleich (Sap. 11) als Irrtum und Sünde bezeichnet, Naturformen zu , verehren (Z. 17—21). — Den angeblich so fatalen Hiobstellen sind , ferner Äusserungen aus dem Munde Davids ähnlich, wie die in , Psalm 22 (21), 13 f. Und hier ist die geistige Deutung noch mehr , auf der Hand liegend und sollte den Schismatikern, die mit ihrem un- , reinen Sinne Unheiliges in der Schrift herauszulesen wissen, die Augen , öffnen, wenn sie überhaupt noch einer Umkehr und Rettung vom Ver- , derben fähig sind; vollends wenn man ähnlich lautende Ausdrücke z. B. , in I. Petr. 5, 8 f. Sirac. 4, 35. 6, 2 f. vergleicht, welche sich an , diesen Orten selbst als Bilder geben. Ebenso ist der Sachverhalt in , Psalm 22 (21), 16 f. wo sich die Bildlichkeit des Ausdrucks unmittel- , bar erweist, auch ohne dass man Jes. 56, 11 zu Hilfe nimmt. — Für , die in Frage stehenden Hiobstellen (*sic denique* 11, 15) ist also die , Entscheidung klar und unausweichlich; sie wird zudem durch den , Zusammenhang in Hiob aufgedrungen; Hiob selbst offenbart und em- , pfiehlt ein geistiges Verständnis derselben, indem er (Hiob 39, 34) , darin einen göttlichen Hinweis auf seinen sittlichen Stand erblickt, und , ebenso dann Gott, der uns Nachkommenden die Arbeit am Worte zum

---

Er hat die Novatianer nicht gekannt, und in Beziehung auf sie zum wenigsten hat er mit seiner Behauptung (39, 4 ff.) Recht, dass er nur vom Hörensagen etwas über die Ketzer wisse; die Marcioniten erwähnt er nirgends; sie lagen ausserhalb des Gesichtskreises der spanischen Kirche jener Zeit. Es bleibt nur eine Frage noch übrig: ob nicht auch die Gegner *P.*'s die gleiche falsche Vorstellung von dem Novatianismus gehabt und eben in diesem Sinn den Namen im *P.*'schen Handel in den Mund genommen haben? Das geht nicht an. Die Tradition in allen Ketzerkatalogen und Bestreitungen ist über den Charakter des novatianischen Schismas zu sehr einig, als dass eine ganze Provinz in ihren hervorragendsten Vertretern, von denen manche mit dem Ausland Fühlung gehabt hatten, darüber so irregehen konnte. Und noch mehr: in *P.*'s Theologie und Praxis lag eher zu allem anderen, als zu jenem Verdacht, den er hier bestreitet, ein Grund vor; die Einmaligkeit und radikale Bedeutung der Taufe für's ganze Leben ist ja ein

, Zwecke der tieferen religiösen Erkenntnis zur Aufgabe machen wollte,
, in den folgenden Gottesreden (Hiob 40, 3. 5—14); die Meinung des
, Textes ist, die sittlich-religiöse Pflicht des Menschen in seinem Per-
, sonenleben wie in der Gemeinschaft (die Scheidung von aller Sünde und
, allem Weltlichen) zu veranschaulichen, nebenbei wohl auch (12, 9 f.)
, und als Stück des Vorigen, das Abthun des Aberglaubens. Auch was
, von den gottfeindlichen Engeln bei Hiob gesagt ist, will nicht eine
, Lehre von Dämonen u. dgl. als Glaubenssatz aufstellen, sondern alles
, dies (*quae tamen omnia* 12, 19 f.) ist für den echten Schriftforscher
, ein Symbol der Weltflucht und sittlichen Zucht, — alle Schrift ist ja
, nach I Cor. 9, 10, auf uns berechnet —, eine Reihe von Schriftstellen
, bestätigt diese Auffassung (Apoc. 17, 15 deutet ausdrücklich das Bild
, auf *populi* etc.; Apoc. 18, 2 f., vgl. 18, 9, will alles von sittlicher Lage,
, von *fornicatio*, verstanden wissen, und die Dämonenvorstellung oder
, den Dämonenkult eben als eine natürliche Folge dieser; Eph. 6, 12
, weist auf die widergöttlichen geistigen Strömungen in der Menschen-
, welt, und Apoc. 16, 13 f. ebenfalls auf die unreine Geistesrichtung im
, Menschen, die schliesslich auch der reale Kern in dem angeblichen
, Dämoneneinfluss ist). — Das Resultat wird jetzt herausgestellt. Die
, Sache ist höchst einfach; sie ist identisch mit dem Grundgedanken des
, naiven Glaubens, der den Taufakt beherrscht und von *P.* und den
, Seinigen streng festgehalten wird: es handelt sich für den Menschen um
, Glauben und Entsagen; das Glauben ist eine positive Beziehung zu Gott,
, wie dieser in Christus Jesus wirklich erschienen ist; das Entsagen
, richtet sich zunächst auf sachliche Objekte, die Welt, diese bildet
, eigentlich den praktisch werdenden Gegensatz gegen Gott (*illud-deum*
, 13, 16) und ist in den nunmehr zur Genüge besprochenen Tiergestalten
, bildlich dargestellt. (Wenn doch *diabolus* als Gegenpol gegen *deus* er-
, scheint, so bildet er doch nicht irgendwie ein Objekt des positiven,

---

Lieblingsmotiv seiner Homilien. Dagegen lässt sich verstehen, dass man ihm zutraute, unter Umständen die Taufe in Fällen für ungiltig zu erklären, welche man in der grossen Kirche für unverfänglich hielt. – 16 *uniti in fide*: vgl 5, 9; es ist beidemal nicht an das Einigen eines an sich Getrennten gedacht. — 17. ff. *scientes* etc.: bringt den Grund für die Unwiederholbarkeit der Taufe; es ist für *P.* schwer, einen solchen in unanfechtbarer Formulierung aufzustellen. Denn eine klare Ansicht von dem Wesen der Taufe hat er nicht; religiöses Empfangen und sittlicher Glaubensentschluss halten sich die Wage, eher überwiegt der letztere (vgl. o. S. 116); eine Erneuerung dieses Entschlusses und ein *repetere salutem* in der *paenitentia* ist möglich (58, 17 ff. 60, 18 ff.); warum nicht auch ein

, lebendigen Glaubens, sondern nur eine Krücke des Denkens, einen ab-
, gekürzten Ausdruck des widergöttlichen Wesens). Mit diesem Resultat
, weiss sich *P.* auf der Linie des paulinischen Denkens (I Cor. 9, 9 f.).
, Man solle ihm nicht den Verdacht eines verkehrten Schriftverständnisses
, anhängen, welches die Verleumder wahrscheinlich aus ihrer eigenen
, Praxis kennen. Sie sollen bei ihm auch keine Geheimlehre suchen;
, vielleicht sei es bei den Verleumdern selber anders. Er weise bei der
, Schrifterklärung die scheinbare Offenbarung von Dämonen gerade ab
, und erkenne an solchen Stellen nur die „Tiefe des Satan", d. h. das
, Gottentfremdende im menschlichen Wesen und Leben; diese Erkenntnis
, in der Exegese beruhe auf dem Bewusstsein von der Bedeutung des
, Werkes Christi, sie sei nicht im Widerspruch mit, sondern im Gegen-
, teil eine Folge von wahrem Glauben und entsprechendem thätigem Ver-
, halten (Jes. 7, 9. Psalm 111, 10).

, In einem neuen Abschnitt (**14**, 5 — **17**, 28) wird ein Verdacht ab-
, gelehnt, der heidnischen Götterglauben, genauer gesehen: astrolo-
, gische Neigungen zum Gegenstand hatte. Obwohl *P.* in seiner Ant-
, wort die Sache nicht schlicht beim Namen nennt, trifft doch alles zu
, dem Eindrucke zusammen, dass man es nicht mit Polytheismus im all-
, gemeinen, sondern mit Astrologie in mythologischem Gewande zu thun
, hat. Wie käme auch *P.* in den Verdacht des heidnischen Götterglau-
, bens? So plump war der Angriff der Gegner denn doch nicht. Da-
, gegen glaubten sie aus seinem Vorleben und seiner jetzigen amtlichen
, Gewohnheit Züge beibringen zu können, die sich zu einer Anklage auf
, Hinneigung zur Astrologie zusammenrechnen liessen. *P.* erklärt, der
, Verdacht hätte allenfalls Sinn, wenn er noch ohne kirchlichen Beruf
, und ohne aus der Schrift geschöpfte religiöse Bildung leben würde.
, Übrigens auch als er noch seine Lust an dem Beruf weltlicher Thor-
, heit hatte und nur weltliche Weisheit kannte, die ihm keinen Segen
, brachte, merkte er doch schon so viel, dass die Astrologie sich mit
, seinem christlichen Glauben (dem er äusserlich zugethan war) nicht

---

repetere baptismum? Denn die Taufe ist dem *P.* weder ein magischer Vorgang, der einen *character indelebilis* verleiht, noch ist bei ihm die evangelische Anschauung herausgebildet, wornach die Busse ein *reditus ad baptismum* sein soll. Seiner Theologie, welcher das Historische der Religion verschlossen bleibt, fehlen die Voraussetzungen für die Bestimmung des Wertes, den nach seiner Überzeugung die historischen und kirchlichen Vermittlungen für den Glauben doch haben. — **7**, 26. **8**, 1 *legens*: in Hiob 39, 5. 13. 26. 27. 40, 10 (*elef.*) 20 (*serpentes*); —

, vertrage, und als ihm die heidnischen Göttergestalten wieder daraus , entgegen sahen, da begann er diese thörichten unseligen Künste zu , verlachen, und wenn er doch die einschlägige Literatur las, so geschah , es nur, um sich formal daran zu bilden. Wenn man seine gegenwärtige , Ansicht wissen will, so steht er keinen Augenblick an, das Anathema , auszusprechen über die Astrologen; allerdings fasst er es als Verdam- , mung des heidnischen Götterkultus: die *idola* sind nichts, sind nur so- , genannte Götter, sie sind dem Untergang geweiht, verdienen die Hölle, , d. h. ihre Verehrer verdienen dies in ihrem verkehrten Sinne (*sensus* , 14, 22). Die Freiheit der Gläubigen von allem astrologischen Aberglauben , ist für *P.* identisch mit der Freiheit von allen im Götzenbild darge- , stellten Mächten (Psalm 91, 13), an die der unselige Wahn der Heiden , glaubt, während sie leere Truggebilde sind und ihre Darstellungen tote , Götzen (Habac. 2, 18); diese Freiheit beruht darauf, dass wir durch , die Gnade Christi von der verderbten Sinnlichkeit erlöst sind (15, 3 f.). , — Nun muss aber die Vermutung ausgesprochen worden sein, dass *P.* , in seinen Vorträgen zuweilen in jenen astrologischen Ideenkreis sich , verirre. Er bestreitet nicht, dass er diese Dinge, oder die in der , Astrologie gangbaren Göttergestalten hereinziehe, er erklärt aber die , Absicht und den Ton, in welchem er dies thue. Auch die Schrift führe , Derartiges vor Augen (15, 13: „*ostenditur*“ wie 15, 19), nämlich den , thörichten Aberglauben, der sich an die Idole hängt, oder die Sünden- , arten, welche sich in ihnen verkörpern, oder die mit ihnen verbundenen , Dämonennamen (die nichts weiter sind als eben Namen) oder den Tod , in Sünden, der über diese Götzendiener kommt, aber sie thut es nur, , um uns die Finsternis der gottfremden Welt tiefer zu Gemüt zu , führen, damit wir uns gerade auch von der lächerlichen Übung der , Astrologie und der Autorität der Magier (Aegyptiorum 15, 16) los , machen, und sie verurteilt ja ganz bestimmt diese Art religiöser Ob- , servanz (Apoc. 17, 11 schildere in dem Tier den — idealen — Fürsten , des superstitiösen Heidentums als einen, der von jenen sieben in der

---

1. *confusibilis*: nach 8, 10 (*confundentur*), 29, 1 zu verstehen; ebenso daher in 28, 24 *confusio* = Erröten: vgl. Rönsch Itala u. Vulg.[2] 309. — 3. f. *natura daemoniorum*: vgl. 76, 17 *daemoniaca idolorum natura*; es lenkt die Aufmerksamkeit auf den Gehalt, den sittlichen, bzw. unsittlichen Inhalt der Dämonenvorstellungen, der Göttergestalten hin. — 4. *div. glor*: wie 62, 8 — *veritas*: vgl. 13, 16 f. *dicitur* und *est*; nur wo Gott sich offenbart, findet der Glaube eine Realität für sich. — 12. *digni* etc.: lehnt sich noch an Tob. 6, 17 an: „*habet potestatem daemonium super eos*“ (Vulg.). *P.* sieht dies erfüllt in dem Sonnenkult, vgl. die griech. Ab-

, Astrologie bedeutsamen Göttergestalten ausgehe, aber ebenso sicher dem , Verderben zueile; Sirac. 7, 3 spiele mit dem „siebenfachen Ernten der , Ungerechtigkeit" sowohl auf die in der Astrologie sich bethätigende Un- , lauterkeit als auch auf deren schlimmes Ende an; die Siebenzahl hat , dabei wieder denselben Bezug wie in der ersten Stelle; Sirac. 15, 16 f. , deute an, dass der Mensch nicht, wie die Magier sagen, von jenen , Göttergestalten oder Gestirnen abhängig, sondern selbst — und gerade , auch durch seine Stellung zu solcher Gottlosigkeit — Schöpfer seines , Schicksales sei; Micha 5, 5 mit Ep. 2, 2 zeige, wie die astrologischen , Vorstellungen dem Menschen schaden, aber nur eben in den Kindern , des Unglaubens und in ihrem Unglauben wirksam und wirklich seien). , *P.* und die Seinigen, auch wenn sie von solchen Dingen reden, kennen , als Norm des Lebens, als Quelle des Lebens, als Objekt des Glaubens , Christus, und nur Christus; in ihm wissen sie sich frei von dem Heiden- , tum der Väter und sicher in ihrem Urteil; es ist keine Gefahr, dass , profane Weisheit sie um ihren Glauben bringe. — Indem sich nun *P.* , im einzelnen über die sieben Götter (oder Gestirne), über welche er , gefragt worden ist, auslässt, skizziert er zugleich die Art, in welcher , er von diesen Dingen sonst zu reden pflege. In Saturn und der Vor- , stellung vom goldenen Zeitalter, die sich an ihn knüpft, findet er die , Goldgier verkörpert. Die Verehrung der Sonne, des Sonnengottes, , ist ein Ausdruck des Sinnes, welcher nicht Gott-Christus das Ein und , Alles sein lässt, welcher am Materiellen, an dem hängen bleibt, was , „unter der Sonne" ist und nur einem verkehrten Denken vieler Rede , wert ist. Der Mond ist Objekt der Religion nur für Tagewähler, die , sich nicht über die Zeit zu erheben vermögen. Mars muss ein Panier , sein für die Unzucht. Juppiter, dem seine Kureten so schön Musik , gemacht haben, mag der Patron von solchen sein, die nicht besser sind, , als ein tönendes Erz und eine klingende Schelle; ihnen wird, wie Kro- , nos dem Juppiter, ihr Vater und Patron (d. h. seine Verehrung) Ver-

---

schwöreformel (*Kessler*, *Mani* S. 404). — **9**, 17: vgl. Act. 8, 30. — 18: *recte*: das Komma vor *recte* (vgl. *Mohr*). — **10**, 6. *haec omnia*: vgl. 10, 9. 9, 15; die aus der Natur genommenen Bilder in Hiob 39 f. und ähnlichen Stellen. — 7. *stipendia* etc.: wie in 95, 22, nicht sowohl = Sold, als = Dienst; Ro. 6, 23 ist nämlich hier durch den Zusatz aus Ro. 6, 21 (*quorum finis*) alteriert. — 21. *sicut et*: entspricht mehr dem „*sicut et*" in 8, 21 als dem nächstvorangehenden in 10, 17. — — **11**, 15: *Sic denique* eröffnet eine neue Reihe von Sätzen. — **13**, 6 ff.: Eph. 6, 12 und Apoc. 16, 13 f. stehen ebenso beisammen in 96, 9 ff.; s. z. d. St.; der dortigen Deutung muss der Sinn an unserer Stelle analog sein. — 15 f.: *renuntiasse quod*

, derben drohen. In effektvoller Weise wird Christus dagegen gehalten,
, der uns allen Leben schenkt und uns von dem Bann solcher irdischen,
, auch siderischen Mächte und ihrer „*decreta*“ (d. h. von diesem ganzen
, Wahn) befreit hat. Die Götzendiener, die den wahren Vater und Sohn
, nicht kennen, werden das Los ihrer Götter teilen; wie diese sich
, gegenseitig befehden und aufreiben (Luc. 12, 53), so werden auch sie
, von ihren Göttern, deren Söhne sie ja sein wollen, das Verderben
, ernten, d. h. sie werden als Träger der schlimmen Eigenschaften ihrer
, Göttergestalten dem Schwert des Herrn anheimfallen. Merkur ist
, der Lieblingsgott derer, die irdische Schätze sammeln wollen. Venus
, ist die Patronin der Liederlichen und stellt auch den verdienten Lohn
, ihrer Verirrung durch ihre Geschichte dar. — Dies giebt dem *P.* Ge-
, legenheit, auf seinen Beruf überzugehen, welcher gänzliche Enthaltung
, fordert. Er (und so jeder Geistliche) sieht sich den natürlichen Banden
, der Verwandtschaft entzogen, fühlt sich als Sohn der Kirche und dankt
, sein Leben der christlichen (biblischen) Weisheit; so ist denn auch das
, Ziel seines Lebens, sein Beruf, geistiger Art: er will geistiges Leben
, wecken, die Heiligen zur Vollendung fördern, in Dienst und Arbeit am
, Leibe Christi bauen, bei allen Glaube und Erkenntnis pflegen. Und so
, sehr er (nach II Cor. 2, 16) seiner persönlichen Unfähigkeit sich be-
, wusst ist, so verlässt er sich auf Gottes Beistand, der die nicht zu
, Schanden werden lässt, die auf ihn hoffen und in seinen Geboten bleiben.
, Wie kann man auf seine Lehrthätigkeit also den Verdacht werfen, dass
, er so unchristliche Gedanken einführe?

, Es folgt ein Anathem über die — wirkliche oder angestrebte —
, Verehrung und den unseligen Weihekult eines Saklam, Nebroel, Samael
, und anderer Namen, welchen man, als Dämonen, sich für verpflichtet
, halte. Die ganze Heilige Schrift fordere dieses Urteil, fordere, die
, Behauptungen der Dämonologie (die etwa auch auf Dämonenoffenbarung
, beruhen wollen) zu verachten. Hinter allen diesen Gestalten, Formen,

---

renuntiavimus zabulo: Der ganze Abschnitt ist instruktiv für *P.*'s Ansicht von Dämonen und Teufel. Es genügt hier, die wichtigen Wendungen zusammenzustellen; die in ihnen durchbrechende Ansicht, wenn sie auch nicht ganz nackt heraustritt, ist der einleuchtende Grundgedanke, auf welchem die ganze Entwicklung des Abschnittes von 7, 26 an ruht. 8, 3 f.: *natura daemoniorum* besagt, dass es auf das Wesen ankomme, welches in den Dämonen verkörpert sei; *veritas*, dass die *daemonia* jedenfalls nicht in's θεολογικὸν μέρος gehören, denn gehörten sie dahin, so würde ihnen Verehrung gebühren, — darin ist *P.* konsequent; 8, 12 lehnt sich noch an Tob. 6, 17 an, der Sonnenkult ist also für *P.* ein Beispiel für das Stehen

, Benennungen stecke der Teufel; der ist und bleibt die einzige widergött-
, liche Macht, ob er auch proteusartig verschieden sich maskiert oder in
, der Schrift unter verschiedenen Bildern auftritt, es ist immer der Teufel,
, d. h. der Geist, die geistige Macht, welche im Unglauben und in dem
, praktischen Materialismus heraustritt. Der Teufel ist also immerhin
, der geistige Vater jener Dämonenverehrer, sie sind „von Natur Kinder
, des Zornes", d. h. sie verfallen dem Verderben, weil ihnen das gott-
, lose Wesen zur Natur wird, weil sie (durch eigene Schuld) in der
, Finsternis wandeln. Kein Wunder, dass diese Leute, welche das gött-
, liche Ebenbild in sich mutwillig verleugnen und in ihrem Lasterleben
, sich dem Teufel ähnlich machen, die Erschaffung des
, Menschen den Dämonen zuschreiben. Ihre Ansicht ist bloss der
, Ausdruck ihrer sinnlichen, niedrigen Richtung (I Cor. 2, 15 f. Ro. 8,
, 5 f.). — *P.* ist über seine Auslegung der einzelnen auf die Menschen-
, schöpfung bezüglichen Schriftstellen befragt worden, zunächst
, über Gen. 1—3; denn hier, vermutete man, schiebe er nach bekannten
, Mustern die Dämonen ein, konstruiere eine Genealogie des Menschen,
, die in die Dämonenwelt hineinreiche. Er antwortet, halb ironisch,
, mit einer Bejahung dessen, was man vermutet hat. Gewiss, die Leute,
, welche solche Theorien aufstellen, haben ganz Recht: sie sind mit dem
, rein irdischen und zum blossen Tier geschaffenen Adam ihrer Theorie
, verwandt, nach I Cor. 15, 48; sie sind der Kain und Lamech, welche
, Eva — Eva, die von Gott zur Mutter aller Lebendigen bestimmt war!
, — in ehebrecherischem Verhältnisse dem Saklam, den sie sich zum
, Dämon, Gott, Gatten nahm, geboren hat. *P.* deutet an, dass man seine
, sonstigen Redewendungen, wenn man ihm übelwolle, allerdings auf Dua-
, lismus und auf eine gnostische Anthropologie hinausdrehen könne. Er
, gebrauche derartige massive Ausdrücke. Aber das thue die Schrift
, auch! Er führt eine Reihe von Stellen vor (Hos. 2. Jer. 2. Ez. 16.
, Hos. 4. Jo. 8), in denen ähnliche Wendungen (mit *pater*, *mater*, *filii*)

---

unter der Macht eines Dämons; man kann daraus schliessen, wie er von der Realität der Dämonen denkt oder denken würde, wenn er sich überhaupt diese Frage in unserer scharfen Weise stellen möchte. 8, 13 ff: I Cor. 10, 19 f. wie in 77, 9 ff. u. 54, 22 ff. (s. z. d. St.), ohne dass man da einen positiven Hintergrund des Götzendienstes gelehrt finden dürfte: „*daemoniis*" besagt, zusammen mit dem vorangehenden „*nihil*", eben das Fehlen einer übernatürlichen, göttlichen Realität, der heidnische Kult ist eine Selbsttäuschung, er setzt den Menschen nicht mit Göttlichem in Verbindung. 13, 2 f. und 12 f. sucht den Dämonenglauben als Ausfluss und Ausdruck sittlicher Verirrung darzustellen, und 13, 6 ff. und 11 ersetzen die Begriffe

, gebraucht, doch aber auch deutlich genug gemacht sei, dass hier nur , in symbolischer Weise die Verworfenheit der unsittlichen und gerade , auch der abergläubischen Welt gezeichnet werde. Sonst müsste man , ja in dem Evangelium ohne Umschweife jene Theorie von der teuflischen , Herkunft des Menschen gelehrt finden (Jo. 8, 44). — *P.* setzt nun , nicht einfach die kirchlich-biblische Anthropologie der häretischen ent- , gegen, sondern stellt zur Einleitung den Grundsatz auf, dass die , christliche Betrachtuug der Anthropologie in der Schrift immer auf ein , geistiges Verständnis, näher gesagt: auf ein erbauliches Verständnis in , erster Linie ausgehe; die Auslegung soll eine Aufgabe aus dem Ge- , nesisbericht herauslesen, die Aufgabe, den neuen, nach Gott geschaffenen , Menschen zu verwirklichen; sie soll dort in erster Linie ein Ideal , finden, nicht eine Physik und Metaphysik des Menschen und des Ur- , standes kultivieren. — Aber diese Aufgabe und ihre Erkenntnis hat , doch die Thatsache zur Voraussetzung, dass der Mensch (zu , diesem idealen Ziele bestimmt) ein Geschöpf Gottes ist: s. Gen. 1, 27. , 2, 7. Dass die natürliche Abstammung von Eva etwas Gottgewolltes , ist, ergiebt sich aus I Tim. 2, 14 f., einer Stelle, die zwar ein Stück , christlicher Sittenlehre ist (can. 57), aber auf die natürlichen Verhält- , nisse und Zusammenhänge der Menschheit überhaupt ein Licht wirft , und mit Gen. 3, 16 verbunden werden darf. — Auch Hos. 2, 6 f. , stellt diese (christliche) Ansicht als die richtige hin, zu welcher man , von der gnostischen Anthropologie zurückkehren müsse; Hosea sagt , das bildlich, indem er — scheinbar halb gnostisch — unsere Stamm- , Mutter sich verirren und dann zu ihrem richtigen Manne zurückkehren , lässt. Solche Stellen wissen wir übrigens rein geistig zu deuten, sie , gewinnen für uns die grösste Tragweite; wir gehen über die buch- , stäbliche, natürliche Bedeutung solcher Stellen hinaus und finden darin , den Gegensatz von Sünde und Gerechtigkeit, äusserem und innerem , Menschen uns, als eine Aufgabe enthaltend, vor Augen gestellt,

---

von geistigen Mächten über dem Menschen durch Begriffe geistiger Mächte oder Strömungen im Menschen. Dafür fällt umsomehr Gewicht auf den einen grossen Gegensatz: Gott und Teufel. Aber der *diabolus* droht zum blossen Symbol für widergöttliches, sündiges Wesen sich zu verflüchtigen. 8, 20 f. (II Cor. 6, 14 f.) ist der Gegensatz von Christus und Belial einer neben anderen, mehr sachlichen Gegensätzen. 11, 3 f. (I Petr. 5, 8 f.) führt den *diabolus* nur ein, um überhaupt zu illustrieren, dass die in der Schrift auftretenden Tierfiguren symbolisch gemeint seien, nicht um über den Teufel etwas auszusagen; der „Widersacher", vor dem der Gläubige sich scheut, wird sogleich nachher als *synagoga peccantium* geschildert

, bezw. die Werke des Fleisches auf der einen Seite (das ist unter dem , *primus homo de terra* zu verstehen, vgl. can. 32) — und in diese , Gesellschaft gehören auch jene Dämonen, d. h. die unsittliche und aber- , gläubische Dämonologie —, und die Werke des Geistes auf der anderen , Seite *(secundus homo de caelo* damit identisch, vgl. can. 31) — und , hieher gehört es, dass Christus, der erscheinende Gott, uns seinen Tem- , pel heisst (d. h. in den Werken des Geistes zieht er selbst in uns , ein); er will dabei in demjenigen Wohnung nehmen, was er selbst (als , Schöpfer) in uns zu einer Stätte für ihn geschaffen hat, nämlich in dem , Geiste des Menschen, der Gottes Ebenbild darstellt. Auf diese , Anlage des Menschen zu den Werken des Geistes, die wiederum auf einer , gottgegebenen Leiblichkeit ruht, weist auch Hiob 10, 8—12 hin. — , Mit der rechtgläubigen Ansicht von der menschlichen Natur hängt auch , enge zusammen *(et ideo)* die schriftgemässe Ansicht von Christus, be- , sonders die Opposition gegen den Doketismus; denn dieser beruht , auf dem Dualismus in der Anthropologie (und Kosmologie) und muss , daher ebenso (noch einmal) ein Anathema sich gefallen lassen. Nament- , lich erfährt die Leugnung des wahren Todes Christi von *P.* heftige , Verurteilung; er stützt sich auf biblische Sätze, eine dogmatische Be- , gründung giebt er nicht; es würde ihm auch schwer geworden sein , (vgl. o. S. 136 ff.). In allen den Fragen des ganzen Abschnittes (von , 17, 28 an) findet *P.*, dass die Ketzereien, welche man bei ihm ver- , mutet, aus gewissen Schriftfälschungen genommen sind, die ihn , nichts angehen; er hält sich an das echte göttliche Wort, an das Wahre, , an das Katholische.

, Unvermittelt schliessen sich nun an das Bisherige eine Reihe , kurzer Anathematismen an, die auch unter sich nicht ersichtlich zu- , sammenhängen. Sehr stark sind die Ausdrücke, in denen Manes und , seine Schöpfung, Theorie und Praxis, verurteilt wird. *P.* wird leiden- , schaftlich; diese Schändlichkeiten seien etwas ganz Apartes; die möchte , er mit dem Schwerte verfolgen und, wenn es ginge, mit einem Mal in

---

(11, 13 f., vgl. 99, 5 *sinagoga satanae*). Endlich die durchschlagenden Stellen am Schluss: einmal für *zabulus*: 13, 15 f.; obwohl hier alles bestimmt auf den Gegensatz von Gott und Teufel hinausgeführt und statt der Dämonen die *altitudo satanae* eingestellt ist (13, 24), so wird doch auf die Realität des Teufels kein Wert gelegt; bei der *altitudo satanae* ist das *quid?* wichtiger als das *quis?* und, dass in 13, 16 nicht die Person, sondern die Sache (nicht *illum* sondern *illud*) des Bösen der Person Gottes (*deum*) gegenübergestellt ist, giebt uns einen Fingerzeig über das Mass der Objektivität der Teufelsvorstellung bei *P.* Und von den

, die Unterwelt schicken oder wenn es noch einen schlimmeren Ort gäbe,
, als die Hölle und die nie endende Pein. Sogar die weltlichen Gerichte
, haben sich öffentlich mit dem bösen Treiben der Manichäer beschäftigen
, müssen, damit ihre Unsauberkeit den Augen des kirchlichen Gerichtes ja
, nicht entgehe. Denn nicht genug, dass sie in ihrem irren Sinne Sonne
, und Mond als Weltregierer vergöttern, sie haben den Thorheiten ihres
, unseligen Kultes eine Ausdehnung gegeben, die auf die schnödeste
, Knechtung der verblendeten Gemüter berechnet ist, während sie es
, für eine fromme Weihe ausgeben. — Es folgt eine Verurteilung der
, Nikolaiten, ihrer Unsittlichkeit und ihres Dämonenhimmels, der in
, der H. Schrift, ebenso wie ihre Lehrer und Schüler, (andeutungsweise
, — in Apoc. 2, 17) angezeigt sei; wer in dieses Urteil nicht einstimmt
, oder wer dieser Sekte (auch nur) es gleich thut, dem gilt das Ana-
, thema. — Ein Fluch über die Anhänger der ofitischen Irrlehre,
, welche „Otterngezüchte" sind und sich deswegen ihren Herrn und Gott
, ähnlich (als Schlange) denken, schliesst die Reihe der speziellen Ana-
, thematismen ab. *P.* erlahmt nun doch und sieht ein, dass er nicht
, alle in Frage kommenden Ketzereien ausführlich im einzelnen abhandeln
könne; er verfährt also summarisch und spricht allen den Irrlehren,
, die aus geistiger Blindheit und aus Unglauben kommen und sich in
, ihrer widerstreitenden Vielheit auf kanonische oder apokryphische
, Schriften künstlich stützen, sowie ihren Anhängern, Lehrern und Gön-
, nern, zusammen das Urteil, als Katholik und christusgläubiger Be-
, kenner. Die Gottheit Christi, richtig verstanden und zum Ziel und
, Wesen des Menschen in Beziehung gesetzt, ist (davon ging die ganze
, Widerlegung aus, s. 5, 6 ff.) das Materialprinzip aller Ketzerbestreitung.

Dämonen sagt er vollends: *speciem daemoniorum respuentes* (13, 23 vgl. 18, 4), d. h er lehnt es ab, aus Schriftstellen, wie die genannten, irgendwie Dämonenvorstellungen abzuleiten, er bemüht sich einzig und allein um die sachlichen Grössen; deswegen ist es kein Widerspruch, wenn er in 8, 3 f. behauptet, jene Stellen geben Aufschluss über die *natura daemoniorum*. Er redet daher auch ganz unbefangen von den Dämonen, als wären sie Realitäten, als hätten sie Einfluss auf die Lebensführung des Menschen, — unbefangen, weil sie ihm nur symbolische Figuren für etwas Sachliches sind, — wo er nicht, wie hier in 13, 23, den heidnischen Aberglauben selbst in ihnen brandmarken wollte und sie darum überhaupt ablehnen musste. — (Fortsetzung s. zu 18, 4). — 14, 4: *intellectus*: Der Vorwurf, gegen welchen der ganze Abschnitt 7, 26 – 14, 4 sich wendet, enthält ein Doppeltes, das Materiale der abergläubischen Vorstellungen, welche aus der Schrift abgeleitet sein sollen, und das Formale der Methode dieser Ableitung, der Allegorese und des Schriftgebrauches überhaupt. Es wurde

, Das formale Prinzip ist die Schrift. Darauf legt *P.* zum Schluss den , Ton: in seinen Kreisen löse man die häretischen Dogmen nur durch , Schriftbeweise auf; jede andere Methode sei (II. Cor. 3, 5) unfromme , Erfindung. Diesen Grundsatz hatte er im dritten Traktat schon auf- , gestellt (49, 18 f.) und in den Canones im bewussten Gegensatz gegen , die übliche Praxis durchgeführt.

, *P.* wird doch wieder ausführlicher; unter den Ketzereien, welche , ihm die Inquisitoren durch den Mund des Itacius, der es vorlesen musste, , haben zu Ohren kommen lassen (zu Ohren — denn sein Herz wusste , nichts davon), ist ein ganz unerhörter Verdacht, ein abergläubischer , Ritus, der noch von keinem Häretiker bis jetzt offen aufgestellt worden, , der so abscheulich ist, dass schon das Reden davon verdammungs- , würdig ist: nämlich durch magische Zaubersprüche den Genuss der , Erstlingsfrüchte zu sühnen oder auch zu weihen, sowie der Sonne und , dem Mond eine Salbe gegen Bann, der dann mit ihnen abnimmt (d. h. , mit Sonnenuntergang oder Sonnenwende und mit den letzten Mondphasen , nachlässt) zu weihen. *P.* geht nicht weiter darauf ein; mit einem , scharfen Fluch, z. t. in den Ausdrücken, die er vorher gegen die Mani- , chäer gebraucht hat (vgl. auch 39, 9 *maleficos*), macht er dieses , *maleficium* ab; nicht bloss diejenigen, welche diesen Aberglauben , annehmen und ausüben, sondern auch den, der dieses vorgelesen und , vorgebracht habe, schliesst er in seinen Fluch ein.

, Wer so seine Stellung zu allen Verirrungen der Lehre kenn- , zeichnet, darf sich den Vorwurf verruchter Schriftauslegung und viel- , begehrender, unruhig suchender (subjektiver) Willkür verbitten. Jenes , ist Sache der Häretiker mit ihren Erfindungen; die Willkür (der Lehre

---

in Zweifel gezogen, ob man Stellen wie Hiob 38 ff. überhaupt viel in der Oeffentlichkeit lesen und besprechen solle: 9, 16 (*legi ab omnibus*), vgl. 7, 1. 26. 9, 17. 25. 10, 24. (*legere*). *P.* sieht sich in die Lage versetzt, seine Bemühung um das Schriftverständnis (*elaboramus*, 8, 15. vgl. 12, 5. 51, 11 f. 53, 6. 87, 6 ff.) und sein Prinzip des *intellegere*, d. h. der geistig-ethischen Deutung (8, 15 f. 9, 16. 9, 25 ff. 11, 26, 12, 1. 3 ff. 19 ff. 13, 2. 4. 14, 1) gegen faulen Buchstabendienst in Schutz zu nehmen. Er geht ausführlich ein auf das Materialprinzip dieser Auslegungsweise (den Gegensatz von Licht und Finsternis) und deutet an, dass dasselbe schliesslich in Christus enthalten sei; denn wenn dieser den Gläubigen innerlich zum Schriftverständnis erleuchtet (9, 27 ff.), so geschieht das nicht anders, als indem die geistige Bedeutung seiner Person (s. o. S. 136 ff.) stets neu im Subjekt die höchsten Gesichtspunkte der Auslegung belebt und verstärkt. *P.* stellt endlich den engsten Zusammenhang her zwischen dem richtigen *intellegere* und der sittlichen Haltung (9, 24 ff. 10, 1 ff. 10, 24. 11, 1 f. 14, 4), und mit noch grösserem

, und des Schriftverständnisses, dem es an Einheitlichkeit fehlt) ist bei , den verleumderischen Schismatikern zu konstatieren, nicht bei *P.*; ihm , und den Seinigen soll niemand (weder Häretiker noch Schismatiker) , seinen Christenstand alterieren können. Er spottet über den Argwohn, , dass er aus der Schrift falsche Gottesvorstellungen, etwa , gar eine Mehrheit des Göttlichen (verschiedene Dämonen als Naturgott- , heiten) herausziehe: Ja, wenn er die Schrift wie jene anderen , lesen würde, da müsste er wohl gar einen Felsgott und einen Horngott , und einen Steingott annehmen, er in seiner Art aber lese aus allen , Schriftstellen (wo es sich um etwas Göttliches handelt) Gott oder , Christus heraus, wie die Schrift selbst dazu anleite (wenn sie sage: , das Einhorn bedeute Gott, der Fels sei Christus, der Eckstein Jesus, , der Menschen Mensch Christus). Ebenso überlasse er den Glauben an , dämonische Regenspender, wovon man ihm geredet hatte, den Kindern , des Verderbens und Teufels; er halte sich mit Amos 5, 8, Hiob 5, 10 , an die weltregierende Kausalität des allmächtigen Gottes. Er finde , allerdings in Stellen wie Hiob 40, 16. 41, 5—7. 9—13. 20—25 Ob- , jekte religiösen Denkens gezeichnet, aber eben die Wahnvorstellungen , der unseligen Ketzer. Dagegen sein Gott sei einzig und allein Christus, , welcher zwar auch in farbenprächtigen Bildern von der Schrift ge- , schildert wird (Apoc. 1 und 2), aber in Bildern, welche (— Menschen- , gestalt, nicht Tiergestalt) schon durch ihren Stoff, durch das Gebiet, , aus dem sie genommen sind, sich klar für die (symbolische) Einkleidung , des Gottesgedankens empfehlen. Doch können die Bilder für Gott und , Christus auch aus anderen Gebieten genommen sein, es kommt nur , darauf an, sie lesen zu können, und das ist nur Sache des Glaubens,

Nachdruck den Zusammenhang zwischen *intellegere* und *credere*; er habe sich nicht entfernt von den Elementen des Glaubens, die in der Taufe eine Entscheidung für das ganze Sein und Leben mit sich geführt haben (13, 13 ff. 14, 3; vgl. das starke Betonen des Symbols 48, 24. 49, 1 ff. u. im tract. II); die Erkenntnis ruhe auf dem Glauben und dem sittlichen Thun (14, 3 f.) und sei nicht eine Geheimlehre (13, 22); *P.* weiss sich dadurch von aller häretischen Gnosis, aber ebenso auch von der alexandrinischen Gnosis geschieden; denn bei ihm sind die höchsten Gesichtspunkte der Theologie identisch mit den einfachsten Sätzen und Grundsätzen des kindlichen Glaubens und christlichen Lebens. — 14, 6: *ceterosque deos*: nämlich *Sol* und *Luna* (15). — 7. *tam*: nicht *tum*. — 9. *sapientia saeculari*: wird nach dem Zusammenhange hier doch einen umfassenderen Sinn haben, als in 54, 23. 78, 10 f. (dort = Astrologie). — 17 f. *ritus*: l. *inperitus* (s. p. XXVI); vgl. 99, 16; und l. *de deo*, vgl. zu 99, 16. — 15, 11 *quorum*: nämlich der Heiden (s. Z. 8 ff.). — 13. *mors*: „*mores*" zu lesen (*index* unter „*vitia*") ist unnötig und wegen *ostenditur*

, welcher „den Namen Gottes empfangen hat“ (Apoc. 2, 17), d. h. welchem , in der Taufe der Name des geoffenbarten Gottes wirklich aufgegangen , ist. Die Schismatiker mögen keinen Anstoss daran nehmen, dass *P.* , diesen Namen eben überall in der Schrift liest, diesen Namen, welcher , immer den in allem Sichtbaren und Geoffenbarten hervortretenden König , aller Könige und Herrn aller Herren bedeutet, ob er nun in hebräischen, , lateinischen oder griechischen Buchstaben geschrieben ist. Alle diese , Sprachen (Zungen), die ja freilich der (höhnenden) Inschrift am Kreuz , dienen mussten, waren doch auch hiebei das Mittel eines gottgewollten , Zeugnisses für Gott (Christus) und so sind sie es in den Profeten Gottes , (im weitesten Sinne). Solchen Sachverhalt hat Jeremias in seinen , Klageliedern, David in seinen Psalmen (besonders in Ps. 119) durch , die Akrostichie mit dem hebräischen Alfabet angedeutet: es ist damit , gesagt, dass (Phil. 2, 10 f.) jedes Knie sich im Namen Jesu beugen , und jede Zunge (Sprache) Gott ein Zeugnis geben soll, d. h. es ist die , Anweisung gegeben, in den Dienst des christlichen, ja christo- , logischen Gedankens alles zu stellen, was sich in der Offen- , barung vorfindet und was irgend in der Sprache der Offenbarung auf- , tritt. Es folgen einige Beispiele hiefür; so Apoc. 5, 5: „Der Löwe , von Juda“ nach Judic. 14, 18 eine Bezeichnung der Stärke Christi; so , Prov. 5, 19: Christus oder Gott der *cervus amicitiae et pullus gra-* , *tiarum*: natürlich denke er sich — sagt *P.* ironisch seinen Inquisi- , toren — Gott nicht als *cervus* und *pullus*, sondern die Raschheit der , Hilfe Gottes und die menschliche Geburt und Kindheit des Erlösers , sei damit gezeichnet; Hiob 38, 31 schildere Gott als denjenigen, der , ebenso den Wechsel am Himmelszelt in der Hand hat, wie er durch

---

nicht thunlich. — 18. *principem*: dass darunter *diabolus* zu verstehen sei, ist nach 18, 7 ff. anzunehmen. — 21. *metas*: der *codex* hat *metis*; l. *metes*. — 26. *vita Christus*: im Gegensatz gegen die astrologische Ansicht von anderweitigen Quellen des menschlichen Lebens und Schicksals. — 16, 5: nicht *depraedetur* (p. XXVI.) — 16, 14 ff.: vgl. 77, 17 ff. 78, 3 ff. — 23. *decreta*: ein *term. techn.* der Astrologie. — 26 ff.: Die Sätze sind oben in der Paraphrase umgestellt. — 17, 17 f.: scheint auf die homerische Erzählung vom Abenteuer der Venus und des Mars anzuspielen. — *expectent* st. - - *ant* (p. XXVI) ist unnötig (parallel dem *operantur*). — 17, 29: *Saclam* etc.: Der Kern des Abschnittes wird erst 18, 20 erwähnt. Zu demselben vgl. *Kessler*, Artikel „*Mani*“ in *Herzog*, R. E.² IX, 237 ff. (für *Nebroel* dort *Nebrod*). — 18, 3: *daemoniacae sap.*: vgl. Jac. 3, 15. — 4. *zabolus*: an stelle der Dämonen wird von *P.* die Einheit des Teufels gesetzt. Er erreicht damit den Nachweis, dass die Dämonologie Ausfluss einer unter dessen Bann (18, 17 *auctore*) stehenden verkehrten Sinnesrichtung sei. Das Problem vereinfacht sich auf diesem

, die Erneuerung in der Taufe „das Rad unserer Genitur“ zerstört und , den Tag unserer Geburt (Nativität) überwunden hat; überall in der , Schrift treten Züge heraus, die den Namen Gottes verherrlichen, von , neuer Seite in neuem Lichte zeigen, sein Name hat auch die grössten , äusseren Wunder gethan (Sap. 14, 3. Dan. 3, 34). Selbst Götzendiener , können unter Umständen für diesen Gott Zeugnis geben und als Offen- , barungsquelle gelten, wie Bileam (Num. 24). Der Offenbarung dürfen , nicht von vornherein Grenzen gezogen werden (man muss den Versuch , machen, ob nicht *omnis lingua confiteatur deo* 26, 11); die äussere , Stellung im Kanon unter den Weissagungen der (a. t.) Gerechten würde , noch nicht für die Annahme der Worte Bileams entscheiden, aber eben- , sowenig ist schon der Charakter des Mannes (als Dämonenverehrer) , ohne weiteres ein Grund, seine Profetie aus der Zahl göttlicher Offen- , barungsurkunden auszuschliessen und über sie das Urteil zu sprechen; , es kommt auf den Inhalt an, darauf, ob sie ein Zeugnis für die Gott- , heit Christi enthält; insofern ist auch das Zeugnis der Gottlosen und , selbst der Dämonen (Sap. 17, 10. Jac. 2, 19) willkommen (wie *P.* , gleich zu Anfang seiner Apologie, 7, 1 ff., zu versichern Anlass nahm). , — Das Kriterium der echten Offenbarung und die Norm , für die wahrhaft religiöse Auslegung bleiben doch scharf und , bestimmt genug. Wenn man wissen will, in was sie bestehen, was der , Name (die religiöse Grösse) sei, der als das Wirksame bei jeder Kraft- , äusserung (in Natur und Wundern) und bei jeder Aussage, die als , Offenbarung gelten soll, angenommen und als solches herausgestellt , wird, so ist es eben Christus Jesus in seinem göttlichen Wesen (Act. , 3, 6 u. s. w.). Mit heftiger Erregung apostrophiert *P.* den „unseligen , Schismatiker“; er solle sich endlich bekehren, solle dem Namen

---

Wege, die Dämonen sind damit nur im Kopfe ihrer Verehrer entstanden; die Realität ist *diabolus*, die geistige Macht, welche allen den Aberglauben erzeugt, deswegen redete 15, 12 f. geflissentlich von *nomina daemonum* (d. h. bloss eben Namen); 16, 28 ff. dachte, wenn es den Götterverehrern den Charakter ihrer Götter zuschrieb und deren Schicksal ihnen drohte, eben an die Figuren der Mythologie (wie 16, 20; 17, 30 findet in der Thatsache, dass gewisse Namen als Dämonennamen gelten, keinen Grund, etwas Besonderes aus ihnen zu machen; 18, 3 ff. meint nur, dass der Teufel in der Produktion der Dämonenvorstellungen wirksam sei, nicht dass er in verschiedenen Existenzen in Wirksamkeit heraustrete, denn 18, 5 ff. stellt ganz parallel daneben die verschiedenen Bezeichnungen des Teufels in der Schrift; 18, 20 (*adscribunt* etc.) macht besonders im Zusammenhang mit „*zabolo similes*“ deutlich, dass die Dämonen für *P.* keine reale Grösse mehr sind, und 21, 6 f. (*inter quae*) sagt, wohin sie für *P.* gehören, nämlich unter die *opera carnis*

, Christi (Gottes), der in der Natur so grosse Wunder thut, den , selbst die wilden Tiere scheuen (nach Jes. 11, 6 ff.), seine Ehre ein- , räumen und nicht länger den echten Verehrern dieses Namens Ärgernis , geben durch sein laues, halbes Wesen; er solle Busse thun und damit , den Namen des Erlösers wieder zu Ehren bringen, dann werde ihm , auch der alles vermögende Gott, als Frucht seiner Umkehr, die Ein- , sicht in den Sinn der Parabeln und dunkeln Worte, der Reden der , Weisen und der Rätselworte schenken; denn die in dem Menschgewor- , denen unter dem Namen „Jesus" geschehene Offenbarung habe in der , vorangehenden Geschichte ein reich variiertes Vorspiel gehabt (nach , Ebr. 1, 1), „Gott" müsse als Thema in der ganzen Heiligen Schrift ge- , funden werden. Wer anders denke, über den werde das Gericht , kommen, ganz unbesehen, wer er (und in welcher Stellung er) sei. — , Dagegen sei es thöricht, dem *P.* bei der geschilderten Auffassung aller , Schriftaussagen auch nur von ferne etwas zuzutrauen, wie die Vor- , stellung einer mann-weiblichen Gottheit. Ihm stehe Gott und , Gottes Geist, als ein *aliud genus*, gänzlich über den natürlichen Ge- , schlechtsdifferenzen: Mann und Weib ist von Gott beseelt und von ihm , geschaffen, und innerhalb des göttlichen Wesens giebt es keinen Ort , für derartige Unterscheidungen überhaupt, Christus ist nur die Kraft , und Weisheit Gottes; wenn in unserem Verhältnis zu Gott (Christus) , Ausdrücke jener Art vorkommen, so seien sie bildlich (II Cor. , 11, 2. Eph. 5, 23) und seien gerade dadurch möglich, dass in Wirk- , lichkeit beim religiösen Leben, geschweige beim Gottesgedanken, ein , Standpunkt eingenommen werde, wo sexuelle Differenzen ausserhalb und , unterhalb des Gesichtskreises liegen. Wenn Wahngebilde jener schänd- , lichen Art, über die man erröten muss, dem Schriftgebrauch schuld , gegeben werden, so sei es jedenfalls nicht der auf dem wahren Ver-

---

(vgl. a. 26, 25: *daemones* u. *idola* ganz parallel). — Es bleibt als Realität der Teufel; aber als zweifelhafte Realität. Denn wenn er nach 18, 10 die in den Kindern des Unglaubens wirkende Macht bedeutet, so sollen dies nach 15, 25 die 7 Heidengötter sein, denen doch die Realität abgesprochen ist; er ist nach 18, 17 *auctor* für den Dämonenkult, aber ebenso heisst (16, 20) Juppiter *auctor* seiner Verehrer; 18, 20 ff. wird dieses Verhältnis zum Teufel doch nur nach seiner materiellen Seite *(in vitiis)* gewertet und dann von „*animalis*" und „*qui carnis sunt*" abgelöst; 19, 19 f. läuft das Verhältnis zum Teufel (Jo. 8, 44) als eines der Beispiele für einen symbolischen *pater (mater)*, vgl. zu 23, 7. 24, 13 f. s. o. zu 13, 15 f. — 18, 9. *spiritus*: ist als *Nominativus* gedacht. — 29. *fera facto*: vgl. die griech. Abschwöreformel (bei *Kessler*, Mani, S. 403): τὸν μὲν (Ἀδὰμ) θηριόμορφον κτισθῆναι und den dortigen Kontext; also die Konjektur „*e terra*" (p. XXVI)

, ständnis des lebendigen Wortes beruhende, der nach Ro. 1, 20 verfährt, , sondern ein in sinnlichem Geiste getriebener, welcher die sinnlichen , Gelüste und Gewohnheiten in die religiöse Gedankenwelt hinein projiciert , und so zu blasphemischen Vorstellungen von Gott gelangt, daneben aber , willkürlich echte Weissagungen beiseite lässt. Von einer göttlichen , Verehrung der Dämonennamen, die man dem *P.* vorgelegt hat , (Armaziel u. a.), könne bei denen doch nicht die Rede sein, welche , die Bedeutung des Namens Christi kennen und aus der Schrift (Ebr. , 1, 6. Psalm 104, 4. Gal. 3, 19, Eph. 1, 21) ersehen, dass die Engel , und Gewalten nur untergeordnete Mittel und Diener des Göttlichen , sind, und dass über der Kirche und den Christen nur der eine Herr , und Gott (in Christus) steht, während alles andere für den Christen , nicht die Bedeutung eines Glaubensobjektes, sondern die eines Mittels , zur Erbauung des Glaubens hat (Bar. 3, 36. Eph. 1, 23. I Cor. 3, 22 f.) , und jenachdem sich in allegorischem Sinne ganz auflösen lassen muss , (vgl. die Verwendung von I Cor. 3, 22 f. in 93, 7 ff.). Der Verdacht , einer gnostischen Angelologie (oder Dämonologie) fällt also dahin, dagegen , hält sich der Anspruch, in christlichem Sinne alle Schrift zu deuten, alle , Schrift wirklich zu verwerten, und zwar nicht bloss innerhalb der , kanonischen Schriften. Schon mehrere Male (26,2—27,15. 28, 11 ff.) hat *P.* seinen Äusserungen über den Umfang der Offenbarung eine solche Weite gegeben, dass man erwarten mochte, er werde auf die Apokryphenfrage eingehen; doch stand damals das Recht des *P.*'schen Schriftgebrauches innerhalb der Grenzen des Kanons im Vordergrund. Erst jetzt wird die Apokryphensache für sich vorgenommen.

, *P.* legt Wert darauf, dass die von ihm vorgetragene Ansicht nicht , ihm bloss persönlich angehöre, sondern in aller Form die Meinung dieses

---

nicht am Platze. — *recte*: nicht *certe*, s. die Erklärung oben. — **19**, 1. *parturiens*; das Verb. *fin.* ist *dixerit*; also nicht *parturiat* (p XXVI). — 21 ff.: *in quo nos*: man könne die Stelle *Hosea* 2, 6 f. geistig deuten, brauche sich nicht an den *uterus matris*, an *caro et sanguis*, an den buchstäblichen Sinn zu halten; „*liberati*" etc. erläutert also den Sinn von *intellegentes* in seiner Anwendung auf den vorliegenden Fall, nämlich Hos. 2. — *elaboramus*: ist wohl mit *intellegentes* als Ein Gedanke zusammenzunehmen, vgl. 8, 15 f, anders 19, 23. 35, 4; die Konjektur *ut* statt *et* (p. XXVI) ist dann nicht notwendig. — **21**, 6 f. *inter quae* .... *inter suos*: die Dämonen finden sich unter den *opera carnis* als unter Ihresgleichen. — 12. lies *in quo*. — Die Anthropologie *P.*'s (s. o. S. 103 ff.) hat hiemit ihre endgiltige Erledigung gefunden. Sie hat dem *P.*, wie vorauszusehen war, den Verdacht des Dualismus bei seinen Gegnern zugezogen, er ist sich der Missver-

, ganzen Kreises wiedergebe. Er muss Grund dazu haben. Seine Ansicht , lautet dahin: jeden irgendwoher stammenden Ausspruch, den man bei- , bringt, mag er sich nun mit dem Namen eines Profeten oder Apostels , oder Engels decken, eignen wir uns an, falls er die Gottheit Christi weis- , sagt oder verkündigt (also ob er vor oder nach Christi Erscheinung ge- , than ist) und in Harmonie mit Moses, den Profeten und den Evangelien , die Rede von Gott mit der Verurteilung der weltlichen Laster verbindet, , kurz: falls er mit dem katholischen Glauben stimmt; zielt er aber auf , die Leugnung der Gottheit Jesu ab — das ist „Greuel" — und empfiehlt , er im Widerspruch mit Moses, den Evangelien und den Profeten den , Afterdienst der unseligen (ketzerischen) Religionslehre — das ist das , „Unerlaubte" —, so gilt der Redende uns nicht als Profet, Apostel und , Engel, ob er sich auch hinter einen heiligen Namen versteckt, sondern , als Fluch und als Apostat; dieses sachliche Merkmal echter und falscher , Offenbarung betont die Schrift (I. Cor. 12, 3. I. Joh. 4, 2 f., II. Joh. 7). , Auch Josua, selbst ein Profet, hat bei der Erscheinung des Engels nicht , der blossen Erscheinung, sondern erst dem Bekenntnis aus seinem Munde , geglaubt. Der Engel musste sich dadurch ausweisen, dass er seine Zu- , gehörigkeit zum Heer des Herrn angab; erst jetzt traute Josua seinen , Worten, denn er glaubte eben an nichts als an Gott. Nach Apoc. 19, 10 , und Jes. 35, 4 stehen auch die Engel auf der gleichen Stufe, wie die , Menschen, welche das Zeugnis Jesu, d. h. den Geist der Profetie haben, , müssen sich also wie alle Profetensprüche das Urteil des Glaubens ge- , fallen lassen — Nur auf diesem freien Standpunkt des Glaubens (will , *P.* sagen), auf dem Standpunkt, wo man alles nach dem Massstabe des

---

ständlichkeit seiner Ausdrucksweise bewusst, weiss sich aber damit in den Bahnen der Heiligen Schrift (18, 28—19, 20) und lässt denen, die nicht in die Tiefe der jedem zugänglichen Glaubenserkenntnis eindringen mögen, das Ärgernis des Ausdruckes stehen; wer durch Christus gelernt habe, auf was es ankomme, der werde in der Schrift und auch in seinen Aussagen die Wahrheit herausfinden: die gottgegebene natürliche Anlage des Menschen zu einem Tempel Gottes und zugleich die Aufgabe, diesem Ideal sich zu nähern (19. 20—21, 20). —

22, 14: *turpitudines*: wie 23, 2 ff. *sacrileg. stultitias, nefarius obligarent, consecrare*, deutet auf die manichäischen Riten, die mit ihrem Dualismus und ihren hierarchischen Ordnungen zusammenhingen und mit dem Nimbus des Mysteriösen und besonderer Weihekraft *(consecrare)* umgeben wurden (vgl. o. S. 34), aber in den katholischen Kreisen dem Verdacht der Unsittlichkeit *(turpitudines)* nicht entgingen. Bei *obligarent* (23, 3) mag man an die Verpflichtung der „Zuhörer" gegen die „Erwählten" denken. — 15 ff.: für *P.* ist *inferi* und *gehenna* schon identisch. — *gehennae* vgl. 104, 1 *(Mohr)*. — 18. *divino iudicio:*

„*testimonium Jesu*" misst, bleibt man gegen die Gefahr gesichert, auf die blosse Autorität eines Namens hin Glaubenswidriges anzunehmen. Doch erleidet die grundsätzliche Freiheit in der Kritik der Offenbarungsurkunden eine Einschränkung (wie im dritten Traktat, vgl. o. S. 191 ff.). *P.* redet von einem fünften Evangelium, welches aufgeblasene blinde Leute unter diesem erdichteten Titel einschmuggeln oder sich allen Ernstes darauf berufen. Aus dem Citat von II. Cor. 4,4 erkennt man, dass es ein ebionitisch gefärbtes Evangelium gewesen ist oder doch ebionitische Anschauung als ein Moment der Christologie mit eingeschlossen hat. *P.* verwünscht jeden, der nur überhaupt diesen Titel schreibe, vollends sich darauf berufe und an den Inhalt glaube. Er verbittet sich, damit in Verbindung gebracht zu werden; er wolle von solchen unseligen Erfindungen nichts wissen. Und der Grund? Wie im dritten Traktat die heilige Zahl des Kanons etwas absolut Feststehendes ist, so hier die Zahl der Evangelien; der unauflösliche Glaube hängt an der (also ebenso unauflöslichen) Vierzahl, auf welche die Evangelien durch Gottes Willen beschränkt sind. Dieses Axiom knüpft sich für *P.* an den Taufakt, wo er durch das Symbol in die Kirche eingetreten und den in der einheitlichen und dreigeteilten Taufquelle fliessenden Glauben sich angeeignet hat. Er gesteht also offen, dass er

---

kirchl. Gericht (vgl. z. B. das Schreiben der röm. Synode an *Gratian* und *Valentinian*, *Mansi*, T. III p.) — **23**, 5. *ostensa*: in *Apoc.* 2, 14, sofern dort Bileam der Lehrer, Balak der Schüler und in Götzenopfer der Begriff der Dämonen enthalten ist. — 8. *viperarum*: vgl. Mat. 3, 7. Zu der Erklärung dieser Häresie werden also nicht Dämonen und dgl. beigezogen, umgekehrt ist der Dämonenglaube nur ein Ausfluss der verdorbenen Gemütsrichtung; vgl. 18. 17 f, 19, 19. u. a. — 11 f. vgl. I Cor. 4, 6. — **24**, 2. *maledicti*: die Aenderung in *maledictis* (p. XXVI.) empfiehlt sich schon deswegen nicht, weil dann der folgende Relativsatz kein gehöriges Subjekt hat. — 3. *legit*: bezieht sich auf 23, 24 zurück; auch *protulit* und *induxit* (vgl. 23, 24) sind sehr zweideutig gehalten und treffen halb den *legens Itacius* mit. — 8. *scismaticorum*: *P.* macht jedenfalls der Intention nach einen Unterschied zwischen *sc.* und *haeretici*, s. 44, 4. 22, 10 (vgl. *Harnack*, Dggsch. I[1], 315 ff.); die Stellen, wo *scismaticus* allein auftritt, haben einen spezifischen Ton, den der Leidenschaft, der Ironie, s. 10, 24. 26, 2. 27, 27; in ihnen ist nämlich die, dem Namen nach kirchliche, Gegenpartei mit gemeint. — *multivolas*: nach *Sirac.* 9, 3—9 vgl. I Cor. 3, 17. — 10. *saxeum*: vgl. den θεὸς ἐκ πέτρας, der aus einem Missverständnis christlicher Symbolik (Christus der Fels, der Eckstein) entstanden sei: *Firm. Mat. de errore prof. rel.* c. 20; ebenso *corneum*: δίκερως (θεός) *ibid.* c. 21. Bei *P.* ist es bloss ironische Folgerung, vgl. *Ep. Barnab.* VI. ἐπὶ λίθον οὖν ἡμῶν ἡ ἐλπίς; — 12 f.: von *unicornis* an sind Schriftworte gemeint; das *unic. est d.* allerdings will sich in dieser Form nicht schlicht belegen lassen (vgl. aber dazu *Tert. adv. Marc.*

, mit der Vierzahl der Evangelien wie mit dem Symbol sich der mit
, dem Bestand der Kirche gegebenen Tradition fügt (vgl. o. S. 192).
, Und doch leidet es ihn nicht bei dem traditionalistischen Prinzip (hinter
, welchem sich allerdings auch für ihn ein berechtigtes Glaubensinteresse
, versteckt); er lässt sich von seinem eigenen Ausdruck dafür verleiten,
, sogleich wieder in eine materiale Kritik jenes fünften Evangeliums
, zurückzugehen; dasselbe widerspricht dem (in der Taufe eben ange-
, nommenen) Glauben an die ausschliessliche Gottheit Christi, welcher nur
, als Gott in seinem Tod und der Taufe auf seinen Namen uns etwas
, Erlösendes geben und schon zuvor, von Anbeginn der Welt an, seine
, Auserwählten zu Profeten bestimmen konnte, seine Auserwählten, von
, welchen Christus nach dem Fleisch abstammt, wie sie denn auch die
, Träger und Zeugen des im Evangelium aufbehaltenen Stammbaumes des
, Herrn sind; durch sie hat ja der Herr sich selbst geweissagt und für seine
, Ankunft eine Bahn bereitet, wie dies in der bekannten Joel-Stelle gesagt
, ist, nach welcher vor dem Kommen des grossen Tages des Herrn (d. h.
, vor dem Kommen Gottes ins Fleisch), wo das Anrufen des Namens Jesu
, die Erlösung bringen wird, der Geist der Weissagung auf alle (d. h.
, auf alle Erwählten, auf die von Gott zur Vorbereitung seines Kommens
, Bestimmten, nämlich das Volk Israel und die Patriarchen) ausgegossen sein
, soll. Diese Thatsache, welche ein glänzendes Licht auf den Urheber der
, Profetie wirft, dient nun aber zugleich dazu, den Horizont in den
, Kriterien der Offenbarung zu erweitern und — wenn dies

III. 18: zu Dt. 33, 17: *non utique rhinoceros destinabatur unicornis — sed Christus in illo significabatur)*; *petra Ch.:* s. I. Cor. 10, 4; *lapis angul.* I. Petr. 2, 6; *hominum homo:* I Tim. 2, 5 in oberflächlicher Citationsweise (anders can. 13). — 13 f. *filii perditionis et zaboli* u. s. w.: sehr bezeichnend für die Ansicht vom Teufel ist, 1) dass *zabolus* ganz in Parallele mit *perditio* steht, vgl. can. 2; 2) dass der Teufel zwar zuerst als Realität *(filii z.)*, dann aber als Moment einer Wahnvorstellung *(zaboli imbre)* erscheint, s. o. zu 17, 4. — 26, 2. *si*; nicht *sic.* (p. XXVI), wodurch die ironische Farbe verloren ginge; Anakoluth. — 3. *nomen deus*: vgl. das *nomen* 49, 5 ff. — 3 ff. *qui in omni* etc. vgl. *Hilar. prolog. in librum psalmorum*, n. 14 und 15: die Akrostichie im 119. Psalm entspreche der vom hebräischen Alfabet her genommenen Normalzahl der Schriften des A. T., manche setzen allerdings statt 22 vielmehr 24 Bücher des A. T. an, da sei dann die Zahl des griechischen Alfabetes massgebend; es gebe ja 3 heilige Sprachen (die lateinische, mit 23 Buchstaben, sei, als in der Mitte zwischen den beiden anderen stehend, inbegriffen): *his maxime tribus linguis sacramentum voluntatis Dei et beati regni exspectatio praedicatur: ex quo illud Pilati fuit, ut in his tribus linguis regem Iudaeorum Dominum Jesum Christum esse praescriberet.* —

, auch nicht ausdrücklich hier gesagt wird — die Möglichkeit von pro-
, fetischem Worte auch ausserhalb des Kanons nahezulegen. Und noch ein
, Zweites, Bedeutsameres leitet sich daraus ab. Schon dass dem Subjekt
, das Urteil über die Offenbarungsmässigkeit einer Aussage (auch inner-
, halb des Kanons) zusteht, ist ja eine tiefeingreifende Thatsache; der
, Glaube wird der Richter über den Buchstaben, über den empirischen
, Bestand der Offenbarung. Aber *P.* greift höher, er zieht die Konsequenz
, und findet sie in der Joelstelle angezeigt: das gläubige Subjekt weiss
, in sich den Geist der Profetie, eine gleich berechtigte Fortsetzung
, dessen, was in den Profeten von Anfang an sich geäussert hat. Gott
, hat bei niemandem den Geist gehemmt oder benommen und durch eine
, feste Zeitgrenze der Profetie die Geistesperiode abgeschlossen. Wie die-
, selbe nach rückwärts unbegrenzt ist (Luc. 1, 68 ff. Tob. 4, 13. Itala.
, Judae 14 f.), so nach vorwärts; der Apostel (I. Cor. 14, 31 f.) spricht
, auch den Laien, und zwar allen, die Fähigkeit zur Profetie zu. Das
, darf sich jeder zueignen, der an die Gottheit Christi glaubt. Auch *P.*
, und die Seinigen wissen sich in dieser Lage, sie haben den Geist der
, Profetie, d. h. sie dürfen von Gott reden, frei von Gott reden (32,
, 13—17). *P.* will damit nicht sowohl die Freiheit, mit der er sich
, den Inquisitoren gegenüber ausgesprochen, rechtfertigen, das war nicht
, nötig. Er nimmt vielmehr an dem letzten Punkt der Verhandlung, der
, Apokryphenfrage, Anlass, zum Schluss das eigentümliche Merkmal und
, das Prinzip seiner ganzen Theologie — welche ihrem Wesen

---

15. *cervus:* vgl. *de div. script.* (*Speculum*) n. 129. — 22. *diem n. nativitatis evicit.* vgl. 77, 24 ff. — 27, 10: *ipse inter ustorum profetias:* also auch die Stellung im Kanon berechtigt an sich noch nicht zur Annahme eines Ausspruchs, der sich als profetisch giebt. Diese Wendung gilt zwar im Zusammenhang nur für Aussprüche eines Profeten, dessen persönlicher Glaubensstand nicht mit dem Inhalt seiner Verkündigung harmoniert; sie zeigt aber ganz deutlich, wohin der Grundsatz *P.*'s führen müsste, nämlich zu einer Kritik des Kanons selbst. Dies würde verdunkelt, wenn man mit Hilgenfeld (Jahrb. f. prot. Theol. 1889, S. 383) das Komma statt hinter *profetias* vor *inter* setzen wollte. — 12. *in huiusmodi: in* ist zu streichen (vgl. p. XXII); auch hier eine vielsagende Konsequenz des Prinzips: *P.* sieht von dem persönlichen Stand der Offenbarungsträger ab; auch Dämonen, bezw. Dämonenverehrer können schliesslich Offenbarungsträger sein; der prüfende Glaube allein entscheidet. — 28, 15. *masculofemina*: eher als an die gnostischen Syzygien ist an die manichäischen Vorstellungen zu denken, welche in der Abschwöreformel (*Kessler*, Mani S. 403) auftreten: τὸν ὀνομαζόμενον Παρθένον τοῦ φωτός (vgl. *Flügel*, Mani S. 100 und 341) und τὴν Εὔαν ὑπὸ τῆς ἀρρενικῆς λεγομένης παρθένου μεταλαβεῖν ζωῆς. — 24. *confusio*, wie 29, 1 *confusibilibus*, zu erkl. nach

, nach die Theologie des Glaubens, nicht der Sonderbesitz einer Gelehrten-
, kaste ist — zu beleuchten. Er weiss, dass hier der Punkt liegt,
, an welchen sich der dogmatische Gegensatz (von einem anderen
, reden wir noch nicht) und aller Verdacht anhängt, der auf die ver-
, schiedenen Stücke seiner Theologie gefallen ist. Der Nachweis des echt
, christlichen Charakters seines theologischen Prinzips, die Quelle, aus
, welcher alle seine Sätze und Grundsätze fliessen, bildet um so mehr
, einen passenden Schluss der Apologie, als die böswilligen Gegner diese
, einzelnen Sätze zu isolieren und dann unter einem ganz anderen Ge-
, sichtswinkel zusammenzuschauen suchen, wo sie sich als Bestandteile
, einer häretischen Theorie ausnehmen sollen. —

, Die Schlussworte sind praktischer Natur. *P.* hofft der Ehre Gottes
, und dem Ansinnen der *beatissimi sacerdotes*, an die er sich richtet,
, genüge gethan zu haben; er hat ja die Häresen und Dogmen verdammt
, und eine bündige Erklärung über den Glauben gegeben. Sind die Herren
, nun derselben Meinung, so mögen sie der Wahrheit die Ehre geben und
, dadurch die Verdächtigten von dem Druck einer übelwollenden Verkleine-
, rung befreien; sie mögen durch ihren Bericht an ihre Amtsbrüder den
, Schaden wieder gut machen, der durch die Reden der Verleumder an-
, gerichtet ist (im guten Ruf der *P.*'schen Gemeinden und Geistlichen).
, Ein Christenleben sieht sich belohnt durch den Beifall derer, welchen

---

8, 1 (s. z. d. St.) — 26. *viventis verbi*: vgl. Ebr. 4, 12; schon aus diesem Grunde ist die p. XXVI. vorgeschlagene Verbesserung verdächtig. — **29**, 1: erinnert lebhaft an die augustinische Kritik der theologischen Denkweise der Manichäer. — 6 f.: *profetationes cont.*: *I Thess.* 5, 20. — **30**, 13. *proferatur*: wie 23, 24. 24, 3. 31, 23. 41, 26; die Konjektur *profetatur* (p. XXVI) wäre schon stilistisch bedenklich und verdirbt den Gedanken. — 17 *vero*: nicht „*verum*" (p. XXVI), da der Gegensatz *deus: angelus* (Z. 15) nicht geschärft zu werden braucht. — 18. *est et*: str. *et;* zur Sache vgl. 32, 15 f. — 22. *fingunt vel confitentur*: das erste thun die Verführer, das zweite die Verführten. — 30. *fonte tripertito*: wie 5, 10. — **32**, 2 f. *praedestinans in profetia*: dass *P.* dem strengen Gedanken des *praedestinare* ausweicht, hat can. 24 gezeigt. — *a principio*: vgl. Tob. 4, 13 (Itala). — 3 f. vgl. Ro. 9, 5. — 4. *generatio* etc.: vgl. 55, 7. — 6 ff. *omnem carnem*: vgl. 55, 2 ff. — 16. *profetiae*: in *profetiam* zu ändern (p. XXVI) ist unnötig; *spiritum* ist doppelt gedacht, als Geist der einzelnen und als Geistesleben im allgemeinen. — **33**, 1 ff. vgl. can. 43. — Der Charakter der von *P.* für alle Gläubigen beanspruchten Profetie hat aber nicht den urchristlichen Zug des Enthusiastischen; dadurch unterscheidet sich diese Anschauung ganz wesentlich von der montanistischen; das *profetare* ist ein aus dem Glauben kommendes *loqui de deo* (32, 16 f. 33, 1); es ist ganz eigentlich eine evangelische Position, die *P.* vertritt,

, es um glaubwürdige Kunde vom wahren Thatbestand zu thun ist, — er , appelliert also an den Wahrheitssinn der Abwesenden und die Wahr- , haftigkeit der Anwesenden — und fragt nicht nach dem Urteil solcher, , welche im Namen der Religion doch nur persönliche Differenzen zum , Austrag bringen. ' —

P. sieht sich in dieser Apologie einer Anzahl Bischöfen gegenüber, welche an ihn das Verlangen einer Äusserung über seinen Glauben und seine Ansicht von verschiedenen Ketzereien gestellt haben. Er ist ihnen nicht fremd, sie können sein Leben und seine Thätigkeit kontrollieren (4, 3 f. vgl. 6, 12), sie scheinen also aus benachbarten Sprengeln gewesen zu sein. Sie treten mit Autorität auf; *P.* sieht sich in seiner Bewegungsfreiheit bedroht (3, 3 f.) und meint ironisch, die Herren hätten besser ihn über Glaubenssachen belehren, als ihn über seinen Glauben hören sollen (6, 11). Sie sind nicht aus eigener Vollmacht gekommen, sondern im Auftrag eines grösseren Kreises von Amtsbrüdern, welchen sie Bericht zu geben haben und welche die Persönlichkeit und den Standpunkt *P.*'s nicht genauer kennen (33, 10. 4, 5. 33, 12). Ein kirchlicher Richtspruch ist in Aussicht genommen (28, 16) und die Frage der Exkommunikation wird erst nach dem Bericht der Untersuchungskommission sich entscheiden (4, 5 f., demnach 33, 9 f.). Die abwesenden Bischöfe sind als grossenteils neutral gedacht, nur eine bestimmte Minderheit ist feindselig aufgetreten und verlangt auf Grund kompromittierender Anklagen eine Verurteilung (4, 6. 6, 17 f. 33, 11); das Verhältnis derselben zur Gesammtheit der Bischöfe ist dasselbe, wie es auf der im dritten Traktat berücksichtigten Synode gewesen war (vgl. 4, 6 mit 45, 17). Nun ist beachtenswert, dass als Auftraggeber der anwesenden Kommission vorzugsweise die missgünstige Minorität gedacht ist (s. 18, 28, darnach 27, 15 f.); eine einzelne hochgestellte Person wird als Hauptvertreter der Gegenpartei vorgestellt (28, 14 f.): sie stand dem ganzen Tone nach, in welchem von ihr gesprochen wird, in einem Autoritätsverhältnis zu der

---

nur dass ihr das historische Moment des evangelischen Offenbarungsglaubens fehlt. Der hier vorgetragenen Ansicht *P.*'s von der Geistbegabung entspricht es, wenn 4, 6 als die unverzeihliche Sünde, d. h. die Sünde wider den H. Geist, die Exkommunikation wahrhaft Gläubiger bezeichnet wird. — 8. lies *adsertione*. — 12. *veri*: vgl. *veritati* Z. 9. — 13. *religiosorum*: vgl. 40, 10: bedeutet also nicht einen besonderen Stand in der Kirche, sondern die Qualität der Handlungsweise: christl. (kirchl.) Eifer.

Kommission; sie musste sich durch ihre Stellung zu besonderem Eifer für die Religion und Kirche berufen erklären (33, 12 f.). Alles stimmt zu dem Bilde des Hydatius im dritten Traktate (s. o. S. 171 f., vgl. bes. 28, 14 mit 45, 5. 22, auch 3, 5 *zabolica* mit 55, 2. 6). Sein Bild verzieht sich freilich hier in der Apologie und verschwebt ins Ungewisse, weil die Partei der Ankläger, welche von *P.* ungescheut mit dem Titel der Schismatiker, welche Ärgernis erregen, und denen *P.* nach ihrer Meinung Ärgernis giebt, belegt wird (27, 26 ff. 26, 2, s. zu 24, 6 ff.), gerne von *P.* unter das leidenschaftliche Verdammungsurteil, das er gegen die Häretiker schleudert, mit gestellt wird (10, 24. 11, 1 f. — vgl. 45, 22! — 13, 20 f.: *propriae perversitatis;* 24, 6 ff. 27, 26 ff., auch 28, 14 ff.). Dies ist nur möglich, weil *P.* in Sachen des Schriftgebrauches, an welchen sich alle die Verdächtigungen anschliessen, bei seinen kirchlichen Gegnern dieselbe Unfreiheit findet wie bei den Häretikern, dasselbe Hängen am Buchstaben, welches zu den abgeschmacktesten und verwerflichsten Lehren führen kann. Noch verschwommener werden die Umrisse des Hydatius dadurch, dass ein durchaus getreues Abbild von ihm, ein Gesinnungsgenosse, als Sprecher der Kommission an allem beteiligt ist, Itacius; oft ist es unmöglich zu bestimmen, ob *P.* diesen oder seinen hohen Auftraggeber im Sinne hat. — Itacius hat die Forderungen der Bischöfe, mit den einzelnen Fragepunkten, schriftlich gemacht und in Gegenwart *P*'s verlesen (23, 24 und 23, 22: *inter quae*). Ebenso giebt *P.* die Antwort bei einer Zusammenkunft mit den Inquisitoren; er entschuldigt sich ja, dass er ihre Geduld auf die Probe stellen müsse (6, 15 ff.). Priscillian spricht im Plural, doch ist kein Zweifel, dass er zunächst an seine eigene Person denkt und dass die ganze Untersuchung sich auf ihn in erster Linie gerichtet hatte. Die Bemerkungen persönlicher Art im Anfang (6, 8 ff.) sind so spezifisch, dass sie an schlagender Kraft verlieren würden, wollte man sie auf *P.* und seine Amtsgenossen verteilen; auch glaubt er es einmal besonders hervorheben zu müssen, dass seine Aussage als im Namen aller zu seinem Kreise gehörigen Bischöfe gemacht gelten soll (30, 11). Und doch denkt *P.* jedenfalls durchaus sich auch als Vertreter eines grösseren Kreises, nicht bloss etwa der ihm unterstellten Gemeinde (dass er nämlich Bischof ist, wird durch die ja doch ironische Höflichkeitsformel 6, 11 f. nicht unsicher), sondern einer Anzahl gleichgesinnter Bischöfe. Die Gegner allerdings beabsichtigten ihn persönlich zu treffen, seine Ansicht als Privatansicht zu kennzeichnen, ihn als den gefährlichsten des Kreises zu isolieren. Daher der energische Hinweis auf die weitere Geltung seiner Aus-

sagen (30, 11), und auf die Solidarität seiner Anschauung mit derjenigen seiner „Amtsbrüder[1]) Tiberianus, Asarbus und der anderen“ (3, 10). Die Taktik der Gegner war, sich der Ungefährlicheren zuerst zu versichern. An die Genannten war eine ähnliche Aufforderung ergangen, wie an *P.* hier, und ihre Antwort hatte befriedigt.

Auf die vorausgehenden Ereignisse fällt wenig scharfes Licht. *P.* hatte schon einmal ein Bekenntnis abgelegt (4, 2); man ist geneigt, an den dritten Traktat und an den vielleicht ausgefallenen Traktat *„de fide“* (s. zu 49, 15 ff.) zu denken, *P.* blickt überhaupt schon auf eine lebhafte theologische Schriftstellerei zurück, die auch Ketzerpolemik zum Inhalt hatte, ob sie nun durch kirchliche Gegner provoziert war oder nicht; hier kann man die Canones unterbringen (3, 7 f. vgl. 49, 17 ff.). Sodann erfährt man einiges Unbestimmte über die geschehenen Angriffe und ihre Beweggründe; *„offendicula vitae“* sind vorgekommen (3, 3), Streitigkeiten privater Natur ist der Mantel kirchlicher Interessen umgehängt worden (33, 12 f.); es ist deutlich, wie *P.* sich von dem Autoritätsanspruch des Gegners empfindlich berührt fühlt und wie er dagegen die christliche Freiheit und die geistige Autorität Christi betont (3, 3 f.: *libera;* 6, 17 f.: *Christi homines;* 9, 27 ff.: *Ch. in sensu demonstratorem);* endlich verhehlt er auch nicht, dass es dem Gegner an dem nach seiner Meinung kräftigsten und entscheidenden Prinzip der Theologie fehlt, an der Anerkennung des Namens Gottes und der Durchführung des Gottesgedankens durch alle Stoffe der Offenbarung (27, 26—28, 15).

Höchst anziehend ist es nun aber, aus dem ersten Traktate die Punkte herauszulesen, auf welche es der diesmalige Angriff abgesehen hat, und den Stand des Streites hier mit dem im Traktat über die Apokryphen zu vergleichen. Ein auffallender Fortschritt des feindlichen Angriffes ist zu konstatieren, ein Vorrücken auf verschiedenen Punkten, aber mit einem einheitlichen und bestimmt ins Auge gefassten Ziel. Die einzelnen Bewegungen der Gegner sind allerdings nur aus der Gegenaktion des *P.* zu erkennen, und da diese einen anderen — in der That theologisch wichtigeren Punkt als den entscheidenden geltend macht, so ist das Ziel der Gegner auf doppelt vermitteltem Wege erst zu erschliessen. — Sie haben ein detailliertes Verzeichnis von Ketzereien

[1]) *fratres,* in den Homilien (64, 4.) zur Anrede an die Gemeinde verwendet, bedeutet in den ersten Traktaten, in diesen kirchlichen Aktionen, immer Bischöfe (38, 10. (40, 14) 41, 2. 42, 28.), daher auch in 3, 9.

vorgelegt (23, 22: *inter quae*; vgl. 6, 10: *per singula*; 6, 17 f.: *plura* und *ea quae)*, einzelne derselben allerdings nur der scheinbaren Vollständigkeit der Liste halber und nur mit Namensnennung aufgeführt, auf die *P.* denn auch nicht näher eingeht (23, 13—16) [1]), anderes dagegen und z. t. sehr Spezielles, breiter ausgemalt, weil es zu ihrem Endzwecke beitrug. Durch die ganze Vorlage der Gegner ging der Verdacht, ja das ganze Vorgehen ist ein Ausdruck des Verdachtes, dass *P.* eine Geheimlehre habe (13, 21 f.) und zwar eine Gnosis, die auf einen unsauberen Kult und unsittliche Grundsätze hinauslaufe (4, 2 f.; vgl. 6, 12 *operibus)*; seine Gnosis, die ihm Glaubenswissenschaft ist, sollte ihn auf das Gegenteil des praktischen Heilsweges geführt haben (4, 10), indem sie ihn nur tiefer in die Bahnen der heidnischen Unsittlichkeit hineintrieb (nach 4, 11 ff.). Im Folgenden suchen die Gegner an verschiedenen Punkten dafür den Einzelnachweis anzubahnen. — Der erste trinitarische Abschnitt in *P.*'s Apologie (5, 6—6, 9) ist nicht eine Antwort auf einen speziellen Vorwurf, sondern kennzeichnet im allgemeinen seine theologische Stellung nach ihrer materialen Seite, die mit seinem praktischen Grundsatz (4, 11 — 5, 5) aufs engste zusammenhängt und nach seiner Meinung alle Ketzerei in Theorie und Praxis von vornherein ausschliesst. Seinerseits liegt darin eine geheime Kritik der halben Theologie der Gegner (vgl. 75, 2 ff.), ebenfalls nach Seite des Materialen (durch *„legens scribturas"* in 5, 6 angedeutet). — Die Gegner setzen nun aber eben auch bei seiner Theologie im engeren Sinne ein. Der Verdacht des Patripassianismus lag ja sehr nahe. — Dann kommen sie auf die Taufe zu sprechen; sie nennen den Namen der Novatianer; *P.* hat den Vorwurf darin missverstanden (s. zu 7, 8 ff.), sie vermuteten bei *P.* eine Neigung, die kirchliche Taufe nicht anzuerkennen, wenn dieselbe nicht mit dem trinitarischen Bekenntnis, wie er es auffasste, verbunden war; hat er doch bei jedem Anlass die Zusammengehörigkeit der echten Taufe mit dem wahren Namen Gottes betont. Neigungen der genannten Art konnten um so eher ver-

---

[1]) Diese Liste ist ohne Ordnung, von *P.* aufgenommen, wie sie ihm geboten war; die *Novatiana* und *Patrepassiana heresis* hat er im rednerischen Schwunge von sich aus hinzugethan, sie standen im Eingang der gegnerischen Vorlage; ob er die anderen Häresen genauer gekannt hat, ist fraglich (vgl. 39, 4 ff. und zu 7, 8 ff.); aus 3, 8: *„hereticorum omnium"* ist es nicht zu erschliessen; in der Position *(locuti fidem nostram)* konnte schon eine Negation alles Häretischen als eingeschlossen gelten. Zu *Homuncionita* s. u. zu 38, 13 ff.

mutet werden, als sie bei den mit *P.*'s Trinitätslehre sich berührenden Luciferianern damals vereinzelt vorkamen. (s. *Krüger*, Lucifer, S. 71. 88).

— Immer noch im Zusammenhang mit der *P.*'schen Trinitätslehre steht der Verdacht des Doketismus in der Christologie; es war nicht schwer, Derartiges bei ihm herauszulesen (vgl. o. S. 138). Doch damit sind die Gegner schon auf eine Bahn gekommen, die sie zu ihrem Ziele zu führen verspricht. Die doketische Christologie ist das erste Stück der grossen Härese, in welche *P.* hineingehören soll. Sind sie aber bisher von dem Mittelpunkt seiner Theologie ausgegangen (auch der Doketismus konnte ja für einen oberflächlichen Blick aus dem „Patripassianismus" des *P.* folgen), so versuchen sie jetzt einen anderen Weg; sie wollen zeigen, dass die mit seinem Formalprinzip (Schriftgebrauch und Ansicht vom Kanon) zusammenhängende Lehrweise in den einzelnen Stücken der Dogmatik zu Aussagen führe, die man eben nur als ketzerisch bezeichnen könne. Sie nützen dabei die unbefangene und z. t. verfängliche Art der dogmatischen Bestimmungen *P.*'s (die eben keine dogmatischen sein wollen) nach Kräften aus. — So wird ihm (7, 24 — 14,4) der Name der Nikolaiten entgegengehalten und vermutet, dass seine Redeweise und seine Auslegung von Stellen wie Hiob 38 ff. (die man in theologischen und homiletischen Ausführungen lieber ganz beiseite lassen sollte) schliesslich auf den Aberglauben und die Bräuche dieser (natürlich auch den Gegnern *P.*'s gänzlich nebelhaften) Sekte führen müsse. Was seine Inquisitoren mit diesem Schachzug beabsichtigen, hat *P.* bald gewittert; er deutet (in 8, 10 *quorum deus Sol*) auf Manichäismus hin. — Dann hat man den *P.* wegen astrologischer Ausdrücke, die er allerdings nicht ganz vorsichtig gebrauchte (s. o. S. 144 f., vgl. noch 26, 21 f.), zur Rede gestellt. Er hat den Verdacht von einer anderen Seite aufgefasst und abgewehrt, als er gemeint war; nicht das anthropologische und ethische Moment der Frage hebt er heraus, wie etwa Augustin es thut; er hätte hier mit seiner Freiheit in den Ausdrücken auch einen schweren Stand gehabt; aber für ihn hatte diese Seite in der That auch gar nicht das theologische Interesse; neben der Betonung der unsittlichen Wurzel des in der Astrologie gebildeten Zusammenhanges von menschlicher Handlungsweise und bestimmender übernatürlicher Mächte kehrt er wesentlich die mythologische Seite der hiehergehörigen Vorstellungen hervor, und trifft den astrologischen Charakter des Saturn, Juppiter u. s. w. nur da, wo er mit dem mythologischen zusammenstimmt. Er ist eben nur an dem Gottesgedanken wahrhaft

theologisch interessiert. Die Astrologie ist ihm wesentlich eine Verkehrung des Gottesgedankens, ein Herabziehen des Göttlichen, womit die Religion ihres Kernes beraubt wird. Er untersucht die Wurzel dieser Erscheinung und findet, dass sie in der Sinnlichkeit des Menschen liege; von dieser aber redet er wieder so kräftig und unbefangen, dass man denken muss, er arbeite dem Gegner gerade in die Hände. So wenig hat er für den Dualismus in seiner Gedankenwelt Raum; die Frage, auf welche er eine Antwort giebt, existiert für diesen Theologen nicht als Frage; die Theologie hat über das Verhältnis der Sinnlichkeit zum freien Willen und andererseits zur Welt und ihren Mächten nicht sowohl eine Theorie mit Kausalerklärung, als ein praktisches Ideal aufzustellen, dessen Zweckzusammenhang allerdings die Freiheit und die natürliche Gottähnlichkeit des Menschen zur Voraussetzung hat, aber eben zur Voraussetzung. Auf den Dualismus in der Anthropologie hat es der Gegner abgesehen gehabt, wenn er von astrologischen Vorstellungen sprach. Dies noch deutlicher und ganz offen bei dem folgenden Vorstoss, wo *P.* über Gen. 1—3 befragt und ihm eine gnostisch-phantastische Deutung, welche bei der Schöpfung des Menschen Dämonen beteiligt sein lässt, zur Beurteilung vorgelegt wird. Und mit dem Dualismus hängt endlich die doketische Christologie zusammen (21, 21 *et ideo*), daher diese von dem Gegner hier noch einmal aufgeführt ist (21, 21—22, 9) — was *P.* kritisch bemerkt (vgl. 21, 21: *repetito semper sermone*) —; an dieser Stelle wurde sie sogleich als Moment der grossen Häresie kenntlich, welche konstatiert werden sollte. Denn wenn auch erst nunmehr die Manichäer auftreten (22, 13 ff.), so lauert der auf sie lautende Vorwurf doch schon hinter den vorangehenden Ketzertiteln. So genau nahm man es ja nicht mit der Abgrenzung des den verschiedenen Sekten angehörigen Materials; der Manichäismus selbst war, mindestens damals und im Occident, mit allerlei anderen Religionsfragmenten durchsetzt und stetiger Bereicherung fähig; der Weg vom Manichäismus zur Astrologie war nicht weit, und es genügte ja, wenn er im Kopfe des Ketzerrichters nicht weit war; die manichäische Verwerfung des A. T. hinderte diesen deswegen auch nicht in der Vermutung, dass *P.* vorzugsweise an a. t. Stellen irre geworden und auf Manichäisches geraten sei; seinem Schriftgebrauch im allgemeinen wurde ja argwöhnisch nachgespürt und alles Denkbare schuld gegeben (22, 10—12); die gnostischen Dämonengestalten, welche in der Anthropologie ihre Rolle haben (17, 29 f.), sind auch dem Manichäismus bekannt (vgl. *Herzog*'s R. E.[2] IX, S. 237), soweit nicht *P.* selbst ihre Reihe durch

beliebige Namen ergänzt hat. — Der Gegner nannte klugerweise den Namen der Manichäer nur an Einem Punkte, neben anderen Sektennamen, scheinbar ganz unverfänglich. *P.* erkennt aber doch hier die praktische Spitze des Angriffes; daher seine leidenschaftliche Abwehr (22, 13 ff.). Man hatte namentlich auf die manichäischen Bräuche und ihren unsittlichen Charakter, auf dasjenige, was sich der Öffentlichkeit am meisten entzog und ein Feld für die schlimmsten Verleumdungen bot, den Finger gelegt. Und im Hintergrund stand, wohl nicht bloss für das Bewusstsein *P.*'s, sondern auch für die Absicht der Gegner, schon das weltliche Gericht mit den Manichäeredikten (22, 17 ff.). — Was sonst an Ketzereien beigezogen wird, ist ohne selbständige Bedeutung, sondern soll nur einzelne Stücke der manichäischen Haltung *P.*'s für sich beleuchten, um ein desto kräftigeres Gesammtresultat zu geben; daher die Gegner es nicht schwer nehmen, wenn der Gedankengang dazu einlädt, eine Sekte auch zweimal zu nennen (23, 4 ff. vgl. 7, 23 ff.); ein Teil der ihm vorgelegten Ketzerliste ist übrigens bloss schablonenhaft und darauf angelegt, den Eindruck der Vollständigkeit und Allseitigkeit hervorzurufen, dagegen über das Ziel des Angriffes zu täuschen (23, 7—16). Der Vorwurf des *maleficium* aber (23, 22—24, 6) kennzeichnet sich wieder als auf manichäische Häresie gemünzt schon durch die Form, in welcher *P.* ihn abweist (vgl. mit 22, 14 ff.), übrigens auch durch die Bezugnahme auf Sonne und Mond (vgl. 22, 20 und 39, 8 ff.). Der Kern der Sache scheint der Ritus des manichäischen „Auserwählten" vor Genuss der ihm durch den „Zuhörer" gelieferten Pflanzenkost zu sein; dies ist dann mysteriös erweitert worden. [1]) Wie man damit gerade an *P.* kam, ist unklar; er zeigt sich höchlichst überrascht und entrüstet. Irgendwie muss es mit seiner unbefangenen Schriftverwertung in Zusammenhang gebracht worden sein, die Gegenrede findet vom einen zum anderen leicht den Weg (24, 6 ff.) und erkennt auch, wie falsches Schriftverständnis verkehrten Kult nach sich ziehen könne (24, 10. 13). Näheres über diesen Zusammenhang lässt sich nicht sagen, weil die nun folgenden Gedankenreihen wieder ein Stück für sich sind und etwas für sich behandeln. — Zuletzt kommen nämlich die Gegner auf die Art der *P.*'schen Auslegung zu sprechen und suchen dieselbe als willkürlich zu bezeichnen, ja als irreführend; es hiess, gnostische (manichäische)

[1]) Bei dieser Sachlage scheint es mir vergebliche Mühe, auf das, was der Vorstellung der Inquisitoren wirklich bei Heiden oder christl. Sekten zu grunde lag oder was ihnen in der Praxis *P.*'s einen Anhaltspunkt zum Verdachte gab, näher eingehen zu wollen.

Gottesvorstellungen und Dämonenkulte müssen schliesslich auf solche Weise als schriftgemäss erscheinen können (24, 14. 28, 15 f. 29, 14 f.). Auch hier schwebt dem *P.* bei seiner Abwehr der manichäische Gedankenkreis als dasjenige vor, was man ihm zutrauen möchte; das *„zaboli inbre saturari“* (24, 14, vgl. den Art. „Mani“ von *Kessler* in Herzogs R. E. IX, 236 f.) und der *masculofemina-deus* (28, 15 s. z. d. St.) sind Bestandteile der manichäischen Dämonologie. Auf diese müssen die Gegner entweder mit denselben Stücken oder mit verwandten unzweideutig die Aufmerksamkeit gelenkt haben, ohne jedoch den Ketzernamen hier zu nennen. Es kam ihnen zunächst bloss auf die Möglichkeit an, mit Hilfe des *P.*'schen Schriftgebrauches zu häretischen Sätzen zu gelangen; sie fechten hier nicht die Ergebnisse, sondern das Prinzip, die Freiheit des Schriftgebrauches an, welche sie freilich nicht als ein Prinzip und als ein echt christliches und theologisches Prinzip zu würdigen wissen. — Eng verschwistert mit der Auslegungsmethode ist für *P.* die Weitherzigkeit in Aufnahme der Stoffe, welche als offenbarungsmässige zu gelten haben, und ebenso nahe steht sich beides in der feindlichen Vorlage. Ja *P.* schweift schon in der Behandlung der vorigen Frage (26,2—27,15. 28, 11 ff.), wie schon einmal vorher (7, 1 ff.) auf einen Punkt ab, der nun den Schluss bildet, aber sich ganz enge an die vorangehende Beanstandung seines Auslegungsprinzipes anschliesst, auf die Apokryphenfrage. Dieselbe hatte bei dem diesmaligen Handel eine grössere Wichtigkeit, eine gefährlichere Spitze im Munde der Gegner gewonnen; sie war in Zusammenhang mit den materialen Ketzereien gebracht worden (s. 22, 10 ff. vgl. o. S. 196), die jetzt unverblümt als belastender Verdacht ausgesprochen wurden; ferner hatte man das von *P.* längst ausgesprochene Prinzip jetzt zu detaillierteren Anschuldigungen verwendet; es ist nicht ersichtlich, ob man ihm einzelne, bestimmte Titel von apokryphischer oder sektiererischer Literatur vorlegte; jedenfalls aber hatte man zwei Vermutungen ihm nahe gelegt. Einmal nämlich die Vermutung, dass er auch Schriften annehme, welche unter dämonischem Einfluss entstanden seien und sich als Engelsoffenbarung geben (vgl. o. S. 195). Darauf nimmt er direkten Bezug in 30, 11 bis 31, 20, indirekt schon vorher bei Gelegenheit an Stellen, wo ihm das Zeugnis verdächtiger Autoritäten, nämlich der Dämonen in Mat. 8 und des Bileam, mit in die Feder geflossen ist und er sich gegen etwaige Missdeutung solchen Verfahrens zum voraus verwahren zu müssen glaubt (7, 1 ff. 26, 2 ff.). So vergebliches Bemühen es wäre, den Titel der Schrift oder der Schriften zu bestimmen, welche die Gegner hiebei nannten oder für

den weiteren Gang des Verfahrens in Bereitschaft hielten, so ist es doch nicht unmöglich anzunehmen, dass etwas aus der bunten manichäischen Schriftenmasse hierher gehört. Und ebenso bei dem anderen Fall, der zur Sprache kam: *P.* wurde über ein fünftes Evangelium befragt (31, 21 ff.) Es kann dabei an das Evangelium Mani's gedacht werden. Denn auch auf die manichäische Anschauung von Christus passt die Formel *P.*'s (31, 24 ff.), wornach der Glaube an das fünfte Evangelium in einem mangelhaften Verständnis des Evangeliums der Herrlichkeit Christi, als des Bildes Gottes, seine Wurzel habe. Hat er doch auch im ersten Canon damit den Manichäern zugesetzt (s. o. S. 9 f.). Auszumachen ist freilich wieder nicht, ob der Titel wirklich genannt wurde. *P.* verlässt alle Einzelheiten, um den grossen Grundsatz in Sachen des Kanons und der Apokryphen zu formulieren und die christliche Freiheit und die geistige Vollkraft des Glaubens und der Glaubenstheologie zu wahren gegen die Beschränktheit und Bevormundung, welche mit einem *„nefas est"* und *„non licet"* (30, 16 f,) den Geist zu dämpfen meint (vgl. auch 29, 6 f. *profetationes contemnunt*).

Dies ist ja *P.*'s Taktik in seiner Apologie; sie ist ebenso wahr und trifft ebenso genau den Kern seiner Eigenart, die theologische Seite seiner Differenz mit der Gegenpartei, wie sie zugleich einen kaum verhüllten Angriff gegen die Ankläger bedeutet. Sie weicht diesen aus, kann man sagen; oder auch, sie steht hoch über ihrem kleinlichen Vorhaben, ihn nach verschiedenen scheinbaren Anhaltspunkten zum Ketzer zu stempeln; sie besteht eben in dem lebhaften Ausdruck dieser Höhe des Standpunktes, von welcher aus die Ankläger in ihrer ärmlichen Wortklauberei als die Halben erscheinen, welche die einfachsten Dinge nicht wissen (s. z. B. 27, 15 f.: *et si scire desiderant* u. s. w.) und welche sich am Schriftwort dumm lesen (10, 24. 24, 10. 28, 1 ff. 28, 24 f. u. a.). Selbstbewusst tritt ihnen die tiefer gegründete Theologie entgegen (20, 6: *scimus et novimus* u. a.), welche in dem Glauben an die Gottheit Christi und in der, recht verstandenen, Schrift ihr materiales und ihr formales Prinzip (23, 16 ff.) oder in dem einwohnenden, ebenso wie in objektiver Offenbarung ihr gegenüberstehenden Christus das einzige Prinzip (9, 27 f.) hat. Die echte Gottes- und Christuslehre, von den Gegnern nur zur Einleitung gestreift, ist daher dem *P.* der Grundstein, auf dem er seine ganze Apologie aufbaut, und wird gewichtig und sorgfältig voraus behandelt, um stets die Grundlage zu bleiben, auf die er bei jedem neuen Ansturm sich stellt. Und in diesem engeren Sinn („theologisch") wird alles gewendet, was an Stofflichem in

Frage kommt, auch, mit einiger Gewaltsamkeit, die astrologischen Irrtümer und was gegen sie zu sagen ist. Die Gegner werden somit als diejenigen hingestellt, welchen es am kräftigen Prinzip der Theologie und am kräftigen Glauben fehlt (s. bes. 28, 1 ff.) Ja *P.* hält mit der Meinung nicht zurück (die nicht bloss der Erregung ihren Ursprung verdankt), dass sie mit ihrem matten Denken dem Missverstehen der Schrift und damit den ketzerischen Ansichten gar nicht so ferne stehen und dass schon die auf solche Ketzereien gestellte Anklage gegen echte Christusgläubige und das Fürmöglichhalten derselben ein böses Zeugnis für den Kläger sei und ein Beweis, wie wenig tief er in den christlichen Gedanken eingedrungen und wie nahe er mit häretischer Gedankenbildung und häretischer Literatur befreundet sei (8, 18 f.: *sibimet ipsis obiciunt;* 13, 20 f.: *intellectum propriae perversitatis;* 23, 22 f.: *et relatione damnabile;* 24, 3 f.: *quod qui legit, protulit* etc. vgl. 42, 10).

Im ersten Traktat sieht sich *P.* einer viel kräftigeren, einer massiveren Anfeindung gegenüber, als im dritten. Ist ihm auch noch nicht gerade heraus gesagt worden, dass er ein Manichäer sei, so sind doch alle Fragen so gestellt, dass als Ergebnis des Verhöres nichts anderes soll heraus kommen können. Diese Apologie gehört also zeitlich hinter den Traktat *de apocryphis.* Weiterer Beweis ist nach allem Gesagten unnötig. Aber wie sind die beiden Bruchstücke aus der langen Geschichte des Streites chronologisch anzusetzen und in dem geschichtlichen Zusammenhang unterzubringen? Es stehen zwei Wege frei, denn es liegen zwei Darstellungen des geschichtlichen Verlaufes vor, die von *Sulpicius Severus* und die von *P.* selbst in seinem **Liber ad Damasum Episcopum.** Letztere leidet unter dem Verdacht der subjektiven Färbung, ja der Absichtlichkeit. Doch hat der Geschichtsschreiber sich an sie zu halten; sie ist ein Bericht aus erster Hand, ein Aktenstück aus dem grossen Prozesse selbst, und einem lebendigen Nachfühlen verraten sich leicht die Punkte, wo etwas hinzuzuthun oder etwas abzuziehen ist.

Der Verfasser der Denkschrift an Damasus befindet sich mit einigen gleichgesinnten und gleichgestellten Genossen in Rom (41, 7—10). Es ist derselbe, der im dritten und ersten Traktat spricht, und identisch mit dem Verfasser aller übrigen Traktate. Daran kann niemand den geringsten Zweifel haben, der den Stil der Traktate, geschweige die Gedankenwelt und Gedankenbildung zu überlegen sich die Mühe nimmt.

, Der katholische Glaube — dies stellt *P.* mit Absicht voraus —, , welcher die Bahn des von Gott geschenkten Symbols unverlierbar inne , halte, suche seinen Ruhm mehr im Glauben, als im Wortemachen; was , durch die innere eigene Wahrheit Existenz gewonnen habe, (nämlich , eben diese Formel des Glaubens) das bedürfe nicht lange einer , künstlichen Deutung (Tit. 3, 9), sondern einer einfachen Bejahung. , Die Not der Zeit aber, nämlich die durch Hydatius, der eben auch , ein Bischof sei und nichts mehr, angethane Unbill (die versuchte , Entfernung vom Amte) dränge zu ausführlicherem Reden. Sonst seien , die Sprechenden immer die Nachgiebigen gewesen und haben den Grund- , satz gehabt, lieber sich von anderen etwas gefallen zu lassen, als , anderen Ungelegenheiten zu machen. Jetzt, nachdem es überhaupt , so stehe, wünschen sie sich Glück dazu, ihren Glauben wenigstens , bei Damasus, dem Senior aller Bischöfe, den der selige Petrus aus , einem erfahrungsreichen Leben zu dem Glanz des apostolischen Stuhles , berufen habe, aussprechen zu dürfen.

, Sie hoffen, dieses ihr Bekenntnis werde heilbringend sein , (Ro. 10, 10). Sie wollen den Glauben bekennen, welcher für sie durch , die Christustaufe, wie Christus selbst, zum Lebenselement geworden ist, , den Glauben, der sich von göttlicher Seite aus in verschiedenartiger , Offenbarung (im A. und N. T.) herrlich erweist, aber als religiösen , Kern eben nur die geeinte Macht des einen Gottes zum Inhalt hat. , Heilbringend soll das Bekenntnis sein (nicht etwa für sie selbst; sie , sind ihrer Sache vor Gott sicher, vgl. 3, 3 f., sondern) für die , Christen in der Kirche, welche infolge des falschen Geredes über die , *P.*'schen Christen ein Ärgernis genommen haben (und sich der unver- , zeihlichen Sünde gegen sie schuldig zu machen im Begriffe sind, von der , schon 4, 6 die Rede war).

Zum lat. Text.

34, 3. vgl 3, 3 ff. 4, 19. — 4. *credendi gloriam* etc.: vgl. 55, 10. — 5. *interpraetandi* etc.: vgl. 49, 1 f. — *ingenium*: vgl. 44, 3 f.; *P.* hat das Wort hier absichtlich gewählt, weil eben in diesem Stück seine Theologie angeschwärzt war (vielleicht auch in Rom 35, 22 ff.). — Zum ganzen Gedanken vgl. den bei *Hilarius* de trin. oft wiederkehrenden Gegensatz zwischen der unmittelbaren Gewissheit des Glaubens und der durch die Häretiker aufgenötigten Bemühung um Aussprechen des Unsagbaren, um Beweis für das dem Glauben Gewisse, z. B. VII, 1. VIII, 18; andererseits vgl. die enge Zusammengehörigkeit von Herzensglauben und mündlichem Bekenntnis z. B. X, 70. — 10 ff. *ut apud te*: Rom gilt als die *apostolica sedes* κατ' ἐξοχήν, als Trägerin der apostolischen Glaubenstradition (42,

, Vor mehreren Jahren schon habe *P.* und ein mit ihm zusammen-
, gehender Kreis von Gleichgesinnten durch die Taufe eine Erneuerung
, erfahren, das schmutzige finstere Treiben des weltlichen Lebens
, abgethan und sich ganz Gott geweiht, da die Schrift ihnen sagte, dass
, man nicht Gottes (Christi) Jünger sein könne, so lange man jemanden
, mehr liebe als Gott. Die einen seien schon in den Gemeinden zum
, Dienste Gottes gewählt gewesen, andere von ihnen, darunter *P.* selbst,
, haben sich durch ihr Leben dessen würdig zu machen gesucht, allen
, sei das Ideal die Ruhe kirchlichen Friedens gewesen, als sich auf ein-
, mal Stimmen gegen sie erhoben. *P.* will nicht untersuchen, wo der
, Grund lag; er giebt nur Andeutungen: vielleicht sei es eine notwendige,
, gottgesandte Heimsuchung für sie gewesen, vielleicht aber auch Eifer-
, sucht auf die Strenge ihrer Lebensführung (durch welche man sich be-
, schämt fühlte), vielleicht eben überhaupt die für die Endzeit geweis-
, sagte Gewalt des widerchristlichen Prinzips. Die Angefochtenen, welchen
, nach wie vor die christliche Liebe und der Friede (in der Kirche) das
, Höchste war, haben ein gutes Gewissen gehabt; doch haben sie
, fürchten müssen — und ihre Besorgnis habe sich nachher ja bestätigt —
, dass die Leidenschaft auf der anderen Seite zu Schritten führe, mit
, welchen der kirchliche Friede nicht zusammen bestehen könne. —
, *P.* will damit nämlich entschuldigen, dass sie sich nicht an der
, Synode beteiligt haben, auf welcher die Sache zum Austrag
, kommen sollte. Dass ihr Fernbleiben aber unverfänglich war, glaubt
, er im Folgenden daran zeigen zu können, dass bis dahin, bis zu dem
, Zeitpunkt, um den es sich hier handelt, d. h. bis zu der Synode,
, niemand von den Ihrigen, niemand von denen, welche jetzt dem Papst
, die Denkschrift übergeben, (und das waren ja die Verrufensten und
, *P.* selbst darunter!) eine Anklage oder ein Urteil über die — etwa

---

16 f.), als die Stelle, von wo aus eine Heilung der kirchlichen Schäden zu erwarten (34, 13—19 *apud te ... salutem ... ad omnium salutem*), ja zu verlangen ist (43, 12: *in diebus vestris*). Wozu sich *P.* Glück wünscht, das ist nicht in diesem allgemeinen Verhältnis Roms zur Kirche enthalten, sondern in den persönlichen Eigenschaften, die den derzeitigen Inhaber des römischen Stuhles auszeichnen: seine gereifte Lebenserfahrung (*experimentis* vgl 4, 12). Dadurch erst wird dieser Eingang zur richtigen *captatio*. Es verbirgt sich aber hinter diesem Sachverhalt eine noch zwiespältige Ansicht vom Vorrang des römischen Bischofes; *P.* lässt sich nicht an dem allgemeinen Gedanken genügen, dass *Roma loquitur*; er hat mit der Konzentration der apostolischen Überlieferung noch nicht nach allen Seiten Ernst gemacht, zunächst gilt ihm Rom nur als der Hort der Ortho-

, immer noch, wie in der Zeit vor der Taufe, anfechtbare — Lebens-
, führung zu befahren hatte.

, So sei denn auch anerkanntermassen auf der Bischofsversammlung
, in Cäsaraugusta keiner von den Ihrigen unter einem Gerichtsverfahren
, gestanden, gegen keinen eine Anklage erhoben, gegen keinen ein Beweis
, geführt, über keinen ein Urteil gefällt worden; es sei weder den ein-
, zelnen Personen, noch ihrem kirchlichen Vorhaben, noch ihrer Lebens-
, führung etwas angehängt worden; kein einziger sei in die Lage ge-
, kommen, ja auch nur zur Besorgnis veranlasst gewesen, vorgefordert
, zu werden. Ja, allerdings Hydatius habe da irgend eine (— *P.* thut,
, als kenne er sie nicht näher; s. aber 42, 11 f. —) Instruktion aufge-
, stellt, welche die kirchliche Lebensführung regeln sollte; aber keiner
, von ihnen sei dort bei den betreffenden sachlichen Fragen persönlich
, kritisiert worden; vor allem sei dies dem Schreiben des Damasus zu
, danken, welcher den evangelischen Grundsatz zur Geltung brachte, dass
, man gegen Abwesende und Ungehörte keine Entscheidung vornehmen
, dürfe; dem gegenüber sei die Absicht der Unredlichen auf der Ver-
, sammlung nicht durchgedrungen. Übrigens sei ihre Anwesenheit dort
, schon deswegen gar nicht nötig gewesen, weil sie in den ihnen unter-
, stellten Gemeinden von jeher und immer noch darauf sehen, dass un-
, ehrenhafte Sitten und unziemliche Lebensgewohnheiten und sonst alles,
, was wider den Glauben an die Gottheit Christi streitet, aus freier
, Liebe zum wohlgefälligen, christlichen Leben verurteilt werden, dass
, man insonderheit in Sachen der Askese das richtige Mass der Forderung
, einhalte, also zwar nicht im Wege stehe, wenn einer Familie, Eigentum
, und Amt, ja das ganze Leben aufgebe und die Gottesliebe der Welt-
, liebe vorziehe, aber doch auch denen noch Aussicht auf Gnade lasse,
, welche die höchste Stufe nicht erreichen können und auf zweiter oder

---

doxie; wo dies praktisch werden soll, zieht er erst noch weitere Gründe hinzu. Dafür ist der Ausdruck 34, 10 f.: *„qui senior omnium nostrum es“*, sehr bezeichnend (in 42, 24 beides nebeneinander: *quia omnibus senior et primus es*); er stellt die Gesamtheit der Bischöfe des Reiches (des Westreiches?) zum römischen Kollegen in ein Verhältnis, wie etwa dasjenige war, welches die Bischöfe Numidiens und Mauretaniens mit ihrem jeweiligen *senior* verband. Für den Gesichtskreis eines Spaniers muss diese Vorstellung damals die nächstliegende gewesen sein, sie ist bei *P.* ohne irgend welche Tendenz beiläufig zum Ausdruck gekommen. — 16 f. Der ganze Wortschatz dieser Stelle erinnert an die Ausführung im ersten Traktat p. 4 f. — *unita unius dei potestate:* in 5, 9 steht dafür *substantia (et magnitudo) . . . venerabilis;* 38, 23 *unus deus trina potestate venerabilis;* auf die dogmati-

, dritter Stufe stehen bleiben; es seien viele Wohnungen beim Vater, und , wenn nur der Glaube des Symbols unverletzt erhalten werde, so müsse , auch die in Christus eröffnete Hoffnung des ewigen Lebens frei gehalten , bleiben, ob man schon zu der vollkommenen Leistung nicht die Fähig- , keit besitze.

, Hier hält *P.* es für passend, sogleich auch seinen Glaubensstand- , punkt zu definieren. Die Glaubenssache ist vielleicht auf der , Synode auch gestreift worden (vgl. 35, 27). Er giebt das Symbol , wieder, welches er und seine Genossen bei der Taufe empfangen haben , und welches sie als Taufbekenntnis stets verwenden und fortpflanzen; , er unterlässt nicht, eine biblische Begründung beizufügen, offenbar in , der Absicht, seine angefochtene biblische Theologie und seinen Schrift- , gebrauch als vollständig dem Symbol entsprechend darzustellen. — , Die Kehrseite dieses Glaubens ist die Verurteilung aller häretischen , Lehren, Grundsätze und Dogmen, welche, wie er sagt, nicht tieferem , geistigen Eindringen, sondern mutwilliger Streitsucht ihren Ursprung , verdanken; sie ist ihm schon mit der Taufformel im engeren Sinne ge- , geben, welche die echte Trinitäts- oder Gotteslehre zum Ausdruck , bringt, den Grundstein aller Theologie und aller Ketzerpolemik (vgl. , oben S. 198 und zu 5, 1). Er legt hier ausdrücklich Wert auf das , Einheitsmoment in der Taufformel, welche *„in nomine“*, nicht *„in no- , minibus“* laute, und bestätigt seine Auffassung durch Schriftstellen , (Col. 3, 11. Gal. 3, 16. Bar. 3, 36 ff.), deren Verwendbarkeit in diesem , Sinne aber nur auf der Voraussetzung der ungeschmälerten Identität , von Gott und Christus beruht (vgl. o. S. 141 f.). Die einzelnen Häresien , durchzunehmen sei umständlich; es sei dem christlichen Gefühl ohnehin , zuwider, den Wortlaut solcher Erbärmlichkeiten zu wiederholen; doch

---

schen *termini* kommt es *P.* gar nicht an (vgl. o. S. 141 f.). — 35, 2. *quemquam:* die Deutung auf Ehelosigkeit ist unausweichlich; man möchte fast an Auflösung schon bestehender Ehen denken, jedenfalls ist es mit den *„uxoribus“* bei Sulp. Sev. Chron. II, 48, 3 nichts. — 5. *quietem:* vgl. 35, 14 f., mit Beziehung auf die kirchliche Gemeinschaft, anders 4, 14. — 6. *redargutione:* vgl. 97, 18; an unserer Stelle aber fast ironisch. — *novissimi temporis:* eschatologische Stimmung bei *P.* auch 55, 23, vgl. can. 49 f. (s. o. S. 71). — 10. *unus* etc. vgl. Joh. 17, 3. — 11. *omnibus:* maskulinisch, als Gegensatz zu *nullus e nostris:* der Eine Gott hat in ihnen allen Wohnung genommen, demgemäss muss ihre *vita* sein. — 12. *libellum:* eben diese Eingabe an Damasus, s. 38, 7. — 12 f. *in hoc tempus, adhuc:* vgl. *inter haec* 35, 11; nicht auf die Gegenwart des Redenden zu beziehen. (vgl. 14, 8. 10. 35, 5). — 23. *iuxta evangelica iussa:* an Mat. 18, 15 ff. (nicht an I Tim. 5, 20) ist

, wolle er es thun, um sich selbst das Urteil gesprochen zu haben, wenn
, er solcher Ketzereien schuldig sei. Wie im ersten Traktat, aber dies-
, mal unter ihrem eigentlichen Namen, führen den Reigen die Arianer,
, welche mit ihrer Zerteilung der Einen Gottheit in mehrere Götter das
, schon im A. T. aufgegangene Licht schänden, statt bei Mose zu lesen,
, dass unser Gott ein einiger Gott ist; dann folgen Fotinus, die Patri-
, passianer, die Ofiten, die Novatianer mit ihren sich wiederholenden
, Taufen. — *P.* beteuert, dass er die genannten Ketzereien nur vom
, Hörensagen kenne, nicht aus mündlicher Auseinandersetzung mit ihren
, Sachwaltern, aus Religionsgesprächen, was er durchaus für unerlaubt
, halten würde, weil es den Schein erweckt, als ob dem Glauben sein
, Gegenstand noch zweifelhaft sein könnte, oder wie er es massiv aus-
, drückt: weil schon der Name einer Sekte für das gläubige Urteil den
, christlichen Namen ausschliesse. Auch von der Ketzerei, die er zuletzt
, berührt, muss dies gelten; nur nimmt er deswegen die Manichäer
, besonders, weil sie die schlimmsten sind, streng genommen gar nicht
, mehr Ketzer, sondern Götzendiener und Zauberer mit ihrem Kult der
, unbesiegten Sonne und des Mondes; über sie und diese ihre Dämonen
, sammt all ihre Stifter, Schulen, Sitten, Grundsätze, Schriften, Lehrer
, und Schüler wird das heftigste Urteil gesprochen. Gerade ihnen gegen-
, über findet es *P.* für gut, darauf hinzuweisen, dass er und die Seinigen
, an dem Gott-Christus, dem Gottessohne, der im Fleisch gelitten (also
, nicht bloss einen Scheinleib getragen) hat, den Inhalt und die Norm
, ihres ganzen Glaubens, Lebens und Kultes haben, wie sie denn gemäss
, dem christlichen Glaubensbekenntnis im Namen des Vaters, Sohnes und
, Geistes (dies ist identisch mit „Gott-Christus") nicht bloss getauft,
, sondern auch zum Priestertum gewählt worden sind. — Auf die Mani-

---

zu denken; *evangelicus* ist bei *P. term. techn.* Man erhält einen Einblick in die Motivierung der päpstlichen Entscheidung; Damasus stützt sich auf biblische Gründe. — 26. *inprobi*: der Vorschlag *inproborum (Mohr)* empfiehlt sich nicht, weil damit in verwirrender Weise der Gedanke auf die *inprobi* in Z. 22 zurückgelenkt würde; eher würde ich in 36, 1 *damnent* lesen, wenn *inprobos* gehalten werden soll. — 36, 9 ff. *aliis*: s. zu 58, 11; die Unklarheit besteht auch hier, doch eines ist hier deutlich: dass nämlich zwischen gewissen Personenklassen ein Unterschied gemacht werden soll, und dieser steht offenbar in Zusammenhang mit der Befähigung oder Nichtbefähigung zum Amt (35, 2 ff.). 12 f. *diversa vocatione*: vgl. 103, 12. — 18 ff. **Fidem**: nach der durchgängigen Stellung *P.*'s zum Symbol ist bestimmt daran festzuhalten, dass er hier das Taufsymbol seiner Kirche geben will (s. z. B. 4, 19 ff. 34, 3. 49, 5 ff.), das apostolische Symbol. Dasselbe weist bei ihm eine Reihe von Eigentümlichkeiten gegenüber den Formen des abendländ.

chäer vereinigt er zuletzt seine ganze apologetische Aufmerksamkeit; zum Manichäer hatte man ihn ja schliesslich stempeln wollen; aber zur Zeit der Synode noch nicht. *P.* steht mit der Erzählung noch an einem früheren Punkte.

, Hydatius kam von Cäsaraugusta zurück, wo *P.* und die Seinigen , gefehlt hatten. Er brachte nichts gegen den *P.*'schen Kreis von der , Synode mit. Beweis dafür, dass er dies nicht konnte, sei schon der , Umstand, dass er selbst vor seiner Abreise zur Synode in ihren Kirchen , von ihnen die Kirchengemeinschaft angenommen und sie so entlassen, , ebenso dann die schon erwähnte Thatsache, dass niemand auf der , Synode, auch nicht infolge einer ungesetzlichen Klage, die etwa gegen , die Abwesenden geführt worden wäre, ein Verdammungsurteil über sie , gefällt hatte. — *P.* beugt hier offenbar der Auffassung vor, als ob Hydatius damals schon, nach der Synode, mit höherer Vollmacht gegen sie als Verdächtige und öffentlich Beklagte vorgegangen sei. Dies setzt voraus, dass Hydatius von der Synode aus wirklich in die ihm bedenklichen Gemeinden gekommen ist, wie es auch der Wortlaut 39, 17—19 nahegelegt, ferner, dass er doch damals irgend etwas in diesen Gemeinden zu schaffen hatte, was mit den Synodalverhandlungen zusammenhing und hintendrein so gedeutet werden konnte, wie es *P.* eben nicht gedeutet wissen will. *P.* bricht hier den Faden der Erzählung ab, er eilt über die Vorgänge, welche sich unmittelbar an die Synode anschliessen (mit „*sed*“ 39, 21) hinweg zu einem späteren und akuteren Stadium des ganzen Handels (vgl. 40, 27: *hinc ille plus* , etc.), wo Hydatius erst mit grimmiger Leidenschaft, mit blindem Fanatis- , mus aufgetreten sei und jetzt nicht mehr bloss einzelne Personen, son- , dern die ganzen Gemeinden angegriffen und seine Kreise immer weiter

---

Taufsymbols auf (z. t. von *Schepss*, *Priscillian* p. 20 A. 1. herausgestellt): *in unum Deum - - - et unum dominum* J. Ch. - - - *nat. ex Maria virg. ex spir. s.* (sonst *de sp. s. ex M.*; s. *Hahn*, Bibliothek d. Symbole, 2. A. S. 13. 16. 20. 24. 25. 27. 28 f. 32. 34. 36, wenn nicht die Verbindung durch *et* oder die Trennung durch *conceptus* und *natus* vorgezogen ist) . . . . *ad dexteram* d. p. *omnipotentis* ... *iudicat. de vivis et mortuis* (wie Pseudo-Athanasius, *Hahn* S. 43).... *in sanctam ecclesiam* vor *s. spiritum* . . . *bapt. salutare* (der Ausdruck bei Lucifer. Cal., ed. *Hartel*, p. 139, 18: *des operam salutarem consequi baptismum*)... ohne *vit. aet.* (ebenso *Hahn* S. 13. 15. 16. 21. 23. 24 und noch öfter). Am auffallendsten sind die Abweichungen, welche mit dem trinitarischen Gedanken zusammenhängen; dass die Kirche vor den Geist gesetzt ist (37, 7 f.), beweist zum mindesten das geringe Interesse, das man in diesen spanischen Kirchen an

, gezogen habe (39, 21—23). Dieser verstärkte Angriff, unter dessen , Folgen die Bittsteller eben zur Zeit noch leiden, wird erklärt aus , einem widerlichen Schisma innerhalb der Gemeinde des , Hydatius selbst, wo allerdings die *P.*'schen Bischöfe — dass es eine , Mehrzahl von Bischöfen war, wird nach 40, 18 f. *(caesos)* wahrschein- , lich — ihre Hand mit im Spiele gehabt haben. Der Erzähler legt , Wert darauf, 1) dass sein Eingreifen erst stattgefunden hat, als die , Sache schon im Gange war, und dass die Schuld für den unliebsamen , Erfolg dieses wohlgemeinten Eingreifens durchaus auf seiten des Hydatius , liegt; 2) dass Hydatius von Anfang an als der Angeklagte dastand, also , sein neuerliches Vorgehen eine einfache Umkehrung des Sachverhaltes , ist, eine Unwahrheit, welche eben auch auf die Bedeutung des Synodal- , entscheides ein ganz verkehrtes Licht zu werfen droht.

, Nämlich wie Hydatius von der Synode heimgekommen war — , *P.* giebt wohl absichtlich keine Zeit an und lässt den Schein entstehen, , als ob zwischen der Rückkehr und dem fatalen Ereignis gar keine , Zeit dazwischen liege —, sei derselbe eines schönen Tages mitten in der , Gemeindeversammlung von einem seiner Presbyter auf grund kirchlicher , Akten förmlich in Anklagestand versetzt worden; ein paar Tage nach- , her sei auch in den *P.*'schen Gemeinden von gewissen Leuten eine , Klageschrift vorgelegt worden, die noch schlimmere Dinge enthielt; von , den eigenen Klerikern des Hydatius habe sich die Mehrzahl separiert, , mit der Erklärung, dass sie die Kirchengemeinschaft mit dem Priester , (Bischof) erst dann wieder fortsetzen könnten, wenn er sich von der , Anklage gereinigt habe. Jetzt (erst) habe man sich an *P.* und seine , Genossen gewandt, und sie haben den denkbar korrektesten Weg ein- , geschlagen, nämlich an die Bischöfe Hyginus und Symposius geschrieben, , die Damasus ja als unbescholtene Männer kenne. Sie haben ihnen un- , gefähr so geschrieben: alles sei auf einmal durcheinander gekommen,

---

der dogmatischen Ausbildung des trinitarischen Gedankens nahm; bei aller Wertlegung auf die trinitarische Formel stellt denn auch *P.* in seinen theologischen Ausführungen den H. Geist hinter Vater und Sohn zurück und behandelt ihn mehr als das Prinzip (oder die Formel) der göttlichen Wirkungen an den Herzen (s. 103, 7 f. 19 f.). Noch charakteristischer ist die Parallelisierung von *Pater* und *Filius* durch *unum deum* und *unum dominum*. An etwaige Analogien in den Glaubensregeln der früheren Väter (*Iren.* contr. haer. I. 10, 1 εἰς ἕνα θεόν . . . καὶ εἰς ἕνα χριστόν, vgl. *ap. Const.* VI, 11 ἕνα θεόν, ἑνὸς υἱοῦ πατέρα), welche nicht Taufsymbole sein wollen und ihre besondere zeitgeschichtliche Erklärung finden, ist nicht zu erinnern. Dagegen bietet *Facundus* von *Hermiane* dieselbe Form

, man müsse Vorsorge treffen, den Frieden in den Gemeinden dauernd her-
, zustellen. Die Antwort darauf lautete wörtlich so: ‚was die Laien angehe,
, die etwa gegen Hydatius misstrauisch geworden seien, so sollen sich
, diese dabei beruhigen, dass *P.* und Genossen dem Verdächtigten ein
, Zeugnis seiner Orthodoxie ausstellen; die übrigen Punkte sollen im
, Interesse des Friedens der Gemeinden einem Konzil vorgelegt werden;
, niemand aber sei in Cäsaraugusta verurteilt worden'. Das habe man
, den beiden Genossen im Bischofsamte doch glauben müssen, zumal da
, der eine, Symposius, ein so gewissenhafter Mann, auf derselben Synode
, dabei gewesen sei.

Wozu bei *P.* diese letzte Wendung? wie kommt er wieder auf die Synode zu sprechen? was veranlasste die beiden Bischöfe zu jener Versicherung, es sei dort kein Urteil über jemand gefällt worden? *P.* und Genossen hatten sich in ihrem Schreiben darnach erkundigt; also war es zur Sprache gekommen. Hatte Hydatius sich die Einmischung verbeten unter Hinweis auf die durch die Synode anerkannte Anrüchigkeit der Priscillianisten? Davon ist nichts gesagt, es ist dafür auch keine Zeit übrig (zwischen dem *„nos conventi“* und dem *„damus“* 40, 1). Es bildete also die Behauptung von einem Urteil, das die Synode gefällt haben sollte, schon ein Moment in dem Schisma gegen Hydatius, und die Separation stand schon im Zusammenhang mit den Differenzen, welche er bei der Synode zum Austrag hatte bringen wollen. Hatte er dort auch nicht alles erreicht, was er wünschte, so muss es doch genug gewesen sein, um sich in dem nun entbrennenden Streite auf Synodalbeschlüsse scheinbar berufen zu können. Diesen, ob auch schwachen, Zusammenhang zwischen Separation und Synodalverhandlung lässt *P.* nicht mit Willen erkennen, er stellt ihn geflissentlich zurück; die Vorgänge, welche zum Schisma führten, erscheinen so als ein ganz neuer Anfang, wobei Hydatius von vornherein als der Anrüchige dasteht. In Wirklichkeit spielten die Fragen

---

(s. *Hahn* a. a. O. S. 34). Wenn sie bei ihm als eine unwillkürliche Vermengung des Apostolicum mit dem nicänischen Bekenntnis, welches damals in Afrika als allgemeines Taufsymbol eingeführt war, gelten kann (*Hahn* a. a. O., Anm. 103), so kann bei *P.* dieser Erklärungsgrund nicht in Anwendung kommen, er führt genau das ihm bekannte Taufsymbol an und kennt und anerkennt als solches nur das Apostolicum; gegen jede Bekenntnisbildung dogmatischer Art verhält er sich ja durchaus ablehnend (48, 20 ff. vgl. o. S. 192). So bleibt nichts übrig als die Annahme, dass in den Kirchen, in welche *P.* eintrat, dieser aus dem Nicänum geflossene Zusatz zum Apostolicum schon zur heiligen Tradition geworden und

aus der Zeit vor und während der Synode, nur jetzt in heftigerer Form, fort; die Leute, welche ihm Schwierigkeiten machten, sind der *P.*'schen Strömung nicht so ganz fremd, wie man nach den vorsichtig gewählten Ausdrücken *P.*'s vermuten möchte, und die Aktion, die sie einleiten, lässt sich geradezu als ein Gegenschlag gegen das verstehen, was Hydatius auf der Synode immerhin fertig gebracht und nachher zur Beunruhigung der Priscillianischen fruchtbar gemacht hatte. Dies durfte aber in der Denkschrift an den Papst nicht gesagt werden.

, Und noch vorsichtiger war zu reden von einem weiteren, bedenk-
, licheren Schritt. *P.* und Genossen verfügen sich persönlich an den
, Bischofsitz des Hydatius, nach Hemereta. Die um Rat gefragten zwei
, Bischöfe hatten davon nicht geredet. *P.* beteuert, es sei bloss in Ab-
, sicht auf den kirchlichen Frieden geschehen. Hydatius, und wer seiner
, Darstellung Glauben schenkt, fasst es als einen „verletzenden" Eingriff
, auf; *P.* erklärt, das Gegenteil sei richtig: ihr Kommen sei bloss
, brüderliches Nachgehen gewesen, sie hätten ihn ebensogut vor ihre
, Schranken citieren können; über „Verletzung" dagegen können nur sie
, sich beschweren, denen dort bei ihrem Eintritt in die Kirche durch den
, fanatisierten Pöbel der Zutritt zum Presbyterium gewehrt und thätliche
, Misshandlung zugefügt worden sei. Was folgte, sei wiederum aus
, blosser Friedensliebe hervorgegangen, nämlich dass sie das Bekennt-
, nis der Laien in der Gemeinde des Hydatius entgegennahmen; sie haben
, es doch nicht zurückweisen können, da es den Normen der Recht-
, gläubigkeit entsprach! — so rechtfertigt *P.*, offenbar sehr ungenügend,
, weil nur aus materiellen Gründen, den formell sehr anfechtbaren Akt,
, welcher eine bedenkliche Variation des von Hyginus und Symposius an-
, gegebenen Weges war. — Sie haben nun fast alle Amtsgenossen
, — also ein Teil des spanischen Episkopates war für sie schon nicht
, mehr zu haben — von der ihnen widerfahrenen Behandlung in Kennt-
, nis gesetzt, zugleich eine aktenmässige Darstellung beigelegt, sowie

---

diese Redaktion des letzteren im festen liturgischen Gebrauche war. Auf diesen stützt sich *P.* unwillkürlich in seinen theologischen Gedankengängen (s. 7, 5 ff.), und zwar legt er sich die Formel im streng altnicänischen Sinne aus, welcher dem Buchstaben der Formel fast Gewalt anthut: das *unus* soll die Wesenseinheit, ja die Identität von Vater und Sohn dem Arianismus gegenüber beweisen (5, 17. 38, 11). —

36, 22: zu dem Fehlen von *ex te* (in Luc. 1. 35) vgl. *Cassian contra Nestor.* II. 2, 7 (Petschenig). — **37**, 18: l. *omnis heresis.* — 19. l. *altercationum (Mohr: altercantium)* — *non ingenia*: anders wird die Sache dargestellt in 63, 10; hier

, eine Beglaubigung der Laienbekenntnisse, und dabei nicht verschwiegen,
, dass viele von diesen Laien auf ihr Bekenntnis hin von dem Volke für
, den bischöflichen Stuhl begehrt wurden. — Das kennzeichnet sich durch
, den Ton der Rede als ein heikler Punkt vor dem Papst; *P.* hatte es
, soweit kommen lassen, dass man an Aufstellung eines Gegenbischofes
, dachte, und war im Begriffe, vollends die Hand dazu zu bieten. Die
, Äusserung der spanischen Bischöfe über diesen Punkt lautete diplo-
, matisch (*P.* sagt auch nicht, von wem und wie vielen die Antwort
, eingelaufen sei): dem abgelegten Bekenntnisse müsse man Glauben
, schenken; die Weihe eines Bischofes ruhe in der Hand des Bischofes,
, die Wahl aber ebenso gewiss in dem Willen des Volkes.

,*P.* meint nun, Hydatius habe das zu schwer genommen, und weil
, er sich in seiner Existenz (unnötigerweise, denn so schlimm sei es
, nicht gemeint gewesen) bedroht glaubte, habe er den verhängnisvollen
, Schritt gethan, sei mit einem erlogenen Machwerk von Bittschrift an
, den Kaiser gegangen und habe unter willkürlicher Darstellung
, der Vorgänge und mit Verschweigung der Namen der Priscillianischen
, Bischöfe um ein Reskript „gegen die falschen Bischöfe und Mani-
, chäer" nachgesucht und es natürlich auch erhalten; denn wenn man
, von „falschen Bischöfen und Manichäern" redete, so konnte niemand
, unentschieden bleiben, da musste ja jedermann an manichäische Bischöfe
, denken. Auch dem Ambrosius habe er ein ganz falsches Bild von der
, Sache gegeben. Nun, wie er das Reskript in Händen hatte, — er
, hatte alles schriftlich abgemacht — habe er unter dem Titel einer
, Manichäerverfolgung einen Sturm auf alle Christen eröffnet, namentlich
, habe er auch den Hyginus zum Häretiker gestempelt, wie das seine
, an die verschiedenen Gemeinden erlassenen Schreiben offen heraussagen;
, er wolle eben nach allen Richtungen jedem etwas Böses anhängen, bis
, keiner mehr übrig bleibe, der über ihn richten dürfe (dem Hyginus

---

dagegen wird einer Verdächtigung entgegengetreten, die Hydatius über das *ingenium* des *P.* in die Welt gesetzt hatte (44, 3), s. 35, 5. — 20. *baptizantes*: zur Sache vgl. 34, 15 ff. — 21 f. *in nomine* etc. wie 49, 7. — 38, 3 f. *longum* etc. wie 23, 9. — 4 f. vgl. 23, 23. — 9. *dividentes* etc.: vgl. 5, 8 f. — 13 ff. *Fotinus*: aus der Gegenrede *P.*'s ist zu schliessen, dass unter *Homuncionita* 23, 15 von *P.* eben niemand anders als *Fotinus* verstanden ist (anders im *index* III). — 39, 6: *contendisse* etc. vgl. 34, 6. — 39, 9. *maleficos*: vgl. 23, 22 ff. — 10. *invictiacos*: *l. invicti ac hos;* die Auffassung Hilgenfelds (Zeitschr. f. w. Th. 1889. S. 383) ist sprachlich und sachlich unannehmbar (vgl. *Weymann*, Blätter f. bayr. Gymnas.-Wesen 1889, S. 592 ff.). — *hos daemones* vgl. die griechische Abschwöreformel

, wäre dies offenbar vor allem zugestanden). Ein Konzil, wie es Hygi-
, nus und Symposius gewünscht hatten und wie es *P.* sich hätte gefallen
, lassen, war damit unmöglich gemacht, ein freies Konzil, auf welchem
, beide Teile gehört würden. Da thun die *P.*'schen Bischöfe ein letztes,
, sie lassen sich von ihren Gemeinden Reisebriefe ausstellen mit den
, Unterschriften des gesammten Klerus und des Volkes (es ist bei ihnen
, alles einig), und soweit sie können, reisen sie zum Papst. Allerdings
, war ihre ursprüngliche Absicht, ein schriftliches Gesuch bei Damasus
, einzureichen, im Zusammenhang mit der Forderung, die sie damals gestellt
, hatten, der Forderung, dass die Vorwürfe des Hydatius in ihrer Gegen-
, wart von einer regelrechten bischöflichen Versammlung auf ihre Stich-
, haltigkeit untersucht werden sollten; sie hatten sich übrigens auch zu
, einem Prozess vor dem weltlichen Richter bereit erklärt, wenn Hydatius
, dies vorziehe; wer ein gutes Gewissen habe, sagt *P.*, dem brauche vor
, keinem Untersuchungsrichter bange zu sein. Mit diesem Gemeinplatz
, beschönigt er die Thatsache, dass eben doch er und die Seinigen beim
, Quästor vorstellig geworden sind (41, 15); dieser habe ihnen einen
, Kanzleitrost gegeben und — Gott wisse, ob aus Gewissenhaftigkeit
, oder aus Übelwollen — die Antwort hinausgezögert. Geflissentlich
, wird jetzt betont, dass man nicht denken dürfe, es sei ihnen in Glau-
, benssachen das kirchliche Gericht nicht lieber als das weltliche; eben
, deshalb kommen sie ja nach Rom. Sie möchten niemand lästig fallen,
, sondern haben nur den Wunsch, zuerst sich beim Papst zu stellen,
, damit man nicht Stillschweigen für ein Zeichen schlechten Gewissens
, nehme und damit sie Gelegenheit finden, hiemit die wahre Folge des
, Herganges und, was ja das Allerwichtigste und Entscheidende sei, ihren
, katholischen Glaubensstand dem Papst darzulegen.

, Hier hat *P.* zu dem Glaubensbekenntnis noch einen Nachtrag zu
, machen, nämlich seine Stellung zu den Apokryphen anbelangend. (vgl.

(Kessler, Mani, S. 403): ἀναθεματίζω πάντας οὓς ὁ Μάνης ἀνέπλασε θεούς . . . καὶ αἰῶνας etc. vgl. zu 8, 12. — *auctoribus* etc.: ebendort: ἀναθ. Τερέβινθον τὸν καὶ Βουδᾶν . . Ζαράδην, und vollends S. 405 die ganze Reihe von Πατέκιος an, durch alle die ὑπομνηματισταί und ἐξηγηταί, μαθηταί u. s. w. — 14 f. *electis* etc. also auch bei der Ordination wurde das Symbol oder doch die trinitarische Formel liturgisch verwendet; *electis* steht in diesem Zusammenhang ungenau für *dedicatis* (40, 26 f.); *sacerdotium*, wie 40, 26 f., das bischöfliche Amt; *electi* in 35,4 mag einen weiteren Sinn haben. — 15 f. wie 15, 26. — 20. *communicantes:* es war von ihrer Seite eigentlich eine Gefälligkeit. — 24. *presbytero:* die Konjektur *presbyterio (Loofs)* ist angesichts der Wiederholung in Z. 26 doch nicht zu empfehlen. — 27. *de*

, darüber o. S. 193 ff.). Er bringt dies hintendrein, um daran die , Taktik des Hydatius zu charakterisieren. Derselbe habe , aus seiner eigenen Bücherei einige Werke beigebracht und daraus ver- , leumderische Märchen über die Petenten abgeleitet, während sie , doch gut katholische Grundsätze vertreten und nicht für die ketzeri- , schen Fälschungen profetisch redender Schriften verantwortlich gemacht , werden dürfen. Daran könne man abnehmen, wie es nicht ihre Schuld, , sondern bloss die gewohnte Intrigue des Gegners sei, wenn Leuten, , deren Ansicht mit der kirchlichen ganz Eines ist, eine Glaubensab- , weichung zugeschrieben werde. Ihr Grundsatz sei, nicht irgend welche , Schriften in Bausch und Bogen anzunehmen, sondern ihren Inhalt erst , zu sichten (41, 24: *omnia in scribturis*). Deshalb treffe sie ein Vor- , gehen, wie das des Hydatius gar nicht; er stelle die Frage über die , ganzen Schriften; bei solcher Betrachtungsweise wäre eher er selber , der Verdächtige, denn er besitze ja diese zweifelhaften Produkte und , kenne sich in ihnen aus (41, 22), ohne doch die Freiheit zu haben, , welche über die Gefahren dieser Literatur hinweghebt. Doch dies , nebenbei. Die Taktik des Hydatius sei, die echte christliche Freiheit , der Priscillianischen als Unterlage einer unkatholischen Doktrin darzu- , stellen (— der erste Traktat liefert die Beispiele dazu —), um sie , mundtot zu machen und die Aufmerksamkeit überhaupt von dem abzu- , lenken, was bei ihm selbst nicht sauber sei. Sein ganzes Verfahren , sei aus bösem Gewissen und dem Gefühl der Unsicherheit hervor- , gegangen (vgl. 40, 28). Wie unwahr es innerlich sei, sehe man an , der eigenen Äusserung des Hydatius auf dem Konzil von Cäsaraugusta: , dort (in seinem *commonitorium*) sage er: „das Verdammliche soll ver- , dammt, die Zuthaten *(superflua)* nicht gelesen werden". — So legt *P.* jetzt den Wortlaut der dortigen Instruktion aus (vgl. 44, 9 f.), die *superflua* sind ihm die häretischen Zuthaten (42, 8 f.); er weiss gut,

---

clericis: zu *plurimi*, nicht zu *segregant*, weil sonst *ipsius* das Bedeutsame verliert, weil *sacerdos* im ganzen Traktat (s. 40, 24 ff.) Bischof bedeutet und weil das *communicare* (Z. 28) Sache des Klerus ist. — 40, 1. *conventi:* muss hier in anderer Färbung verstanden werden als 42, 24 f. — 6. *apud nos:* s. v. a. „von unserer Seite", vgl. 23, 19; denn *testatio* ist zu verstehen wie *dantes testimonium* 33, 9. — 24. *ad sacerdotium:* nämlich in Hemereta, und wie aus dem Zusammenhang (bes. 40, 27 ff. und *pseudoepiscopi*) ersichtlich, zum bischöflichen Amt; s. *sacerdotalis* in 40, 22. — 41, 8. *communicatorias:* dasselbe, was *pacificis* 42, 18; an die Bestimmung des 11. karthag. Konzils von 407 can. 12 ist hier noch nicht zu denken (Vorschrift für die aus Hoflager Reisenden). — 11. *l. ut se*, abhängig von

dass die Synode, jedenfalls der Antragsteller, etwas anderes darunter verstanden haben (49, 28 f.). Durch den Nachweis der wahren Quelle des ganzen Zwistes, nämlich in einem kirchlichen Prozess gegen Hydatius selbst, sowie durch die Schilderung seiner bösartigen Intrigue ist nun Hydatius als der Schuldige hingestellt und dementsprechend gestaltet sich das Ansinnen an den Papst, auf welches die ganze Denkschrift hinausläuft.

, Es wird noch einmal hingewiesen auf das eingeflochtene Glaubens-
, bekenntnis; Damasus werde dasselbe nach dem Massstab der in seiner
, Hand liegenden apostolischen Glaubenstradition als in göttlicher Wahr-
, heit begründet erfinden. Es wird hingewiesen auf die schriftlichen
, Zeugnisse der Gemeinden, hingewiesen auf die korrekten Anschauungen
, von Schrift und Apokryphen nur, endlich noch einmal eindringlich hin-
, gewiesen auf ihren kirchlichen Charakter, der bisher durch kein regel-
, rechtes kirchliches Verfahren angetastet worden sei: man habe keinen
, in Anklagestand versetzt, keinen verhört, keinen auf einem Konzil ab-
, gesetzt, keinem, auch als er noch Laie war, die vorgeworfene Schuld
, bewiesen und seine Verurteilung herbeigeführt — obwohl in diesem
, Stück Priester und Laie gleichstehen und das Amt keinen vor Absetzung
, schütze, wenn er vorher als Laie Verurteilung verdient hätte. Die
, Petenten sind also kirchlich unbescholten. Sie treten beim Papst als
, Kläger auf gegen Hydatius, wegen Störung des kirchlichen Friedens
, und Verleumdung. Der Papst, als Senior des Episkopates und
, erster Bischof, möge ihnen Audienz gewähren und die Sache in die
, Hand nehmen. Er möge eine Kommission von kirchlichen Richtern
, zu Hydatius schicken; getraut dieser sich auch nur einen Punkt seiner
, Verleumdung zu erhärten, so soll er sein Bischofsamt behalten dürfen,
, falls er nämlich seinen Eifer um den Herrn bis zum Ende hinausführt,
, d. h. falls er dann den Nachweis auch wirklich fertig bringt. Wolle

---

audientiam. *B. Kübler*, deutsch. L. Z. 1889, 809 f. nimmt *ut* mit *postulantes* zusammen = ὡς αἰτήσοντες (nach *Hartel* in Wölfflin's Archiv III S. 34), aber dem Zusammenhange nicht entsprechend. — 17. *nulli graves:* vgl. *nulli inimicus* 112, 8; aber hier ist der Papst gemeint, *gravis* also = lästig. — 21. Es ist nicht auszumachen, ob *P.* die von *H.* beigebrachten Schriften gekannt und unter diejenigen gerechnet hat, aus welchen doch noch Gotteswort herauszuschälen sei. In tract. I. (30 f.) scheint er einmal eine häretische Offenbarungsurkunde gänzlich abzulehnen (s. o. S. 195). — 42, 10 ff. eine andere Auffassung dieses Zusammenhanges, aber nicht wohl haltbar, findet sich bei *Schepss*, *Priscillian* S. 21 f. — 28. l. *inrogari* (Petschenig), da *irrogare* dem Papste gegenüber ein sehr taktloser Aus-

, der Papst in seiner angeborenen Milde diesen Weg nicht einschlagen , und mit niemand so verfahren wissen, wie Hydatius verletzender Weise , mit ihnen verfahren sei (der ihnen demnach eine Abordnung auf den , Hals schickte, die wenigstens den Thatbestand feststellen sollte, nach , welchem dann das Urteil sich richtete), so möge er an den spani- , schen Episkopat schreiben und auf Einberufung eines richtigen Konzils , hinwirken. Denn an alle Bischöfe ohne Unterschied — sie wollen , keinem Unrecht thun, indem sie ihn ausnehmen, (also auch nicht die , bisher zu Hydatius gehalten haben) — gehe ihre Bitte, dass man auf , einem ordentlichen Konzil, wo Hydatius vorgefordert werde, diejenigen, , die man bisher nur aus der Ferne sich habe schriftlich (durch Hydatius , 41, 5 f. 43, 5) als Angeschuldigte darstellen lassen, jetzt einmal per- , sönlich höre und niemand über Ungehörte das Urteil spreche; sie , wollen sich die Beschränkung auferlegen, dass Hydatius für alles, was , er in seine Briefe gesetzt habe, den Beweis anzutreten, aber eben nur , diesen Beweis für seine Anklage zu liefern habe. Sie wollen sich also , für den Fall eines ordentlichen Konziles ganz passiv verhalten. Hyda- , tius brauche nicht vor einer ihm drohenden Klage Angst zu haben, , von ihnen trete keiner als Kläger gegen ihn auf. Sie seien zum Ver- , zeihen gerne bereit, wenn nur ihre Ehre hergestellt werde, sie wissen , und lernen es von den italienischen Bischöfen (die den Hydatius , und seine Partei sanft behandelt hatten), was einem Bischof wohl , anstehe. Es sei ihnen nur darum zu thun, dass sie auf grund des , Zeugnisses der in Aussicht genommenen Synode über ihren Glauben und , ihr Leben sich gegen die Anwendung des auf die Manichäer lautenden , Reskriptes verwahren können. Der letzte Satz ist noch ein Appell an , die Verantwortlichkeit des Papstes für das Gedeihen der katholischen , Gemeinden und das Ergehen der katholischen Bischöfe zur Zeit seines , Kirchenregimentes'. —

Die Eingabe an Damasus hat zweierlei ins Auge gefasst. Sie sucht den Papst zu überzeugen, dass die Bittsteller in Sachen des Glaubens

---

druck genannt werden müsste. — Der Weg, den *P.* endlich empfiehlt, ist eine Kombination der für diesen Fall offen stehenden 2 Möglichkeiten, der Appellation an den Papst oder an ein Konzil; der Papst soll ein unabhängiges, unparteiisches Konzil veranlassen, er soll ermöglichen, dass der ganze kirchliche Prozess *de integro* geführt werden könne, auf dem gesetzlichen Wege. — **43**, 3 f.: l. *nunc audiant, inauditos tamen nemo condemnet, ita ut* etc. — 8. *vobis* (12. *vestris*): der römische Bischof führt sein Richteramt und Schiedsrichteramt in der Kirche nicht autokratisch, s. *Rade, Damasus* S. 25. —

und der Theologie wie des Lebens korrekt sind (daher gleich zu Anfang: *catholica fides* 34, 3). Sodann aber bemüht sie sich, vom formell kirchenrechtlichen Gesichtspunkte aus die behauptete Stellung und die Handlungsweise der Priscillianischen Bischöfe im günstigsten Lichte erscheinen zu lassen. Zu letzterem Zwecke wird vor allem das Konzil von Cäsaraugusta besprochen. Sie haben dort gefehlt, ja, aber aus einem sehr berechtigten Grunde, welchen der römische Bischof in seiner Stellung am allerbesten zu würdigen weiss: aus Rücksicht auf den kirchlichen Frieden; dies war von Anbeginn an und ist jetzt noch ihr erster Gesichtspunkt (34, 19. 35, 5. 10. 40, 3 f. 43, 12 ff.). Viel Wert wird gelegt auf die Beseitigung der offenbar von der Gegenpartei in Kurs gesetzten Annahme, als ob es auf dem Konzil zu einem kirchlichen Verfahren gegen ihre Person gekommen sei. Dies hätte allerdings in den Augen des streng juridisch urteilenden Rom sie gänzlich kompromittiert; das folgende Vorgehen des Hydatius wäre als ein legal-kirchliches dagestanden; aber die Synode hat nicht einmal gegen den Laien Priscillian einen Spruch gefällt (42, 20 f.). So ist es also doch nicht wahr, dass Priscillian aus Renitenz gegen die kirchliche Autorität (der Synode) ordiniert worden sei, wie man ausgestreut hat (a. a. O.). Ferner gehört das neuerliche Verfahren des Hydatius, wenigstens kirchenrechtlich und kirchenpolitisch angesehen, mit der Synodalverhandlung nicht zusammen, sondern hat seinen ganz besonderen Anlass, und zwar einen für Hydatius sehr fatalen; gerade dieses Verhältnis im Gang der Dinge muss dem Papst erst klargelegt werden (41, 20); die dahin gehende Absicht ist für die Disposition der ganzen Eingabe bestimmend (vgl. o. S. 240 ff.). Und zwar wird der Anteil der Bittsteller an dem Skandal in Hemereta präzisiert und gerechtfertigt; auch hierin soll ein scharfes Auge kein Haar finden können; sie haben ja nicht eigenmächtig gehandelt, sondern auf Einladung hin und im Einvernehmen mit dem spanischen Episkopat. Endlich ist ihr letzter Schritt, dass sie nämlich beim Quästor vorstellig wurden, nicht gemeint gewesen als ein Vermeiden des kirchlichen Weges; der Gegner selbst hatte den Handel auf diese Bahn hinübergespielt (41, 12 ff.)

Behält man diese Tendenz des *liber ad Damasum* im Auge, so muss sich die Geschichte des *P.*'schen Streites in ihren Grundzügen aus dieser vorzüglichen Urkunde feststellen lassen. Das Wenige, was an sonstigen Berichten über diese Zeit desselben vorhanden ist, muss sich in den durch *P.* selbst gegebenen Rahmen einfügen, und wo dies unmög-

lich scheint, hat es an historischem Wert zurückzustehen, zumal sich aus *P.*'s eigener Erzählung die Quelle jener trüben Legendenbildung leicht erkennen lässt, von welcher keiner der kirchlichen Berichte frei geblieben ist.

III. Priscillian ein Reformator.

1. Die Geschichte Priscillian's.

P. hatte sich mit seiner Taufe aus dem weltlichen Leben, von der profanen Öffentlichkeit und Thätigkeit (vgl. 5, 2 f.), von einer glänzenden Laufbahn (4, 9 ff.), wo ihm Gelegenheit geboten war, seine akademische Bildung zu verwerten (14, 8 ff.), gänzlich zurückgezogen; man könnte vermuten, dass er auch Familienbande gelöst habe (35, 2 f.). Mit ihm ging ein Kreis Gleichgestellter und Gleichgesinnter; was sie auszeichnete, war die strenge Lebensführung, offenbar ein cölibatäres Leben in einer gewissen Gemeinschaft, das an des Augustinus und seiner Freunde Zusammenleben in Cassiciacum erinnert, nur einen viel mehr kirchlichen Charakter hatte und eine ausgesprochene Tendenz auf das kirchliche Amt (vgl. 35, 17 f. „*proposito*" mit 35, 3 f.). Eine bestimmte Ansicht vom kirchlichen Amt und von den Forderungen, die an seine Träger zu stellen seien, lag darin ausgedrückt. Zu dem asketischen Leben kam als zweiter Charakterzug ein lebhaftes theologisches Studium, genauer gesagt Bibelstudium[1]). So zeigt es eine etwas später gefallene Äusserung *P.*'s im achten Traktat (87, 10 ff.): der nunmehrige Bischof (und sein Klerus) steht noch in enger Verbindung mit seinem ursprünglichen Kreise, der nach seiner Idee nur der erweiterte Kreis des Klerus ist und sich von der übrigen Laienwelt eben durch die Konzentration auf die religiösen Ziele, von dem Klerus nur durch den Mangel an ausdrücklicher Amtsübertragung unterscheidet. Natürlich ergab sich nun für die Geistlichkeit die Forderung, in asketischem Leben wie in theologischem Studium (vgl. *P.*'s canon 39) sich auf derselben Höhe zu halten. Das Leben der

---

[1]) Vergl. can. 39 und concil. Caesaraug. can. VII, sowie in tract. I. 32, 14–33, 6 (wo dies als die echte Profetie des Christen verstanden wird).

Kleriker musste mönchisch geregelt werden und die Asketen bildeten den natürlichen Übergang, nicht bloss ein Mittelglied, zwischen Gemeinde und Amt; der hierarchische Charakter des Amtes und der Gedanke besonderer Amtsgnade musste zurücktreten, die ganze Gemeinde erschien als ein geisterfülltes Ganze, mit Einem Ziele, nur verschiedenen Graden der Erreichung desselben (vgl. 36, 1 ff. u. ä.). Es ist dasselbe Bild vom Gemeindeleben, welches die Canones entrollen (s. o. S. 71). — Eine Strömung aus den Kreisen der Geistlichkeit und namentlich aus ihren höheren Schichten lief dagegen an; in der Form einer disziplinaren Massregelung machte sich eine bequemere Auffassung des geistlichen Amtes und der dazu nötigen Vorschule Luft (35, 6 *redargutione* etc.). Man stiess sich an diesem begeisterten Zudrang von Freiwilligen zum geistlichen Amt und man fühlte sich durch die strengen Grundsätze, welche sie mitbrachten, unangenehm kritisiert. Die Ansicht, welche dem angeblichen can. 33 von Elvira zu grunde liegen, waren noch nicht so allgemein. — Die ganze Auffassung des kirchlichen Lebens war verschieden; von der anderen Seite gedachte man alle Fragen kirchlich zu lösen, zu uniformieren; in *P.*'s Umgebung herrschte die Stimmung, welche alles mehr auf den freien innerlichen Drang des christlichen Subjektes gestellt wissen wollte (35, 37: *Christianae vitae amore;* vgl. über Askese in den Canones, oben S. 70. Zugleich mag eine Verschiedenheit in der Auffassung der Gemeindeselbständigkeit von Anfang an mitgewirkt haben. Die Aufsicht des Bischofes Hydatius (39, 17—20 auch 35, 20) wurde ungern getragen und war wohl noch keineswegs allgemein anerkannt. Die Episode in Hemerata macht den Eindruck, als ob auch Fragen der Suprematie mitgespielt hätten; namentlich die Art, wie *P.* die Autorität anderer Bischöfe gegen Hydatius aufruft, aber sich dabei beim Papst halb entschuldigt (40, 8—10. vgl. 21), lässt auf eine Spannung innerhalb der Geistlichkeit des Landes schliessen, und auf eine Wendung zu einem strafferen Kirchenregiment, welche damals versucht wurde. Dies hat dem *P.* bei Damasus geschadet und erklärt zum Teil das Scheitern seiner Sache. Ob in jener ersten Zeit der Differenzen auch Fragen des Glaubens und der Glaubenswissenschaft aufgerührt wurden, erfahren wir nicht. Die Absicht des Hydatius — er war der Angreifende schon damals nach dem Zusammenhang von 35, 10 ff. mit 35, 15 ff. — schlug vorerst fehl; das kanonische Leben entsprach zu sehr der Stimmung der Zeit, als dass er mit einem direkten Angriff darauf Anklang gefunden hätte. Er schlug Umwege ein, um dort aufzuräumen, und suchte zugleich sein Verfahren formell zu verstärken, indem er die

Sache einer Synode unterbreitete. Es muss ihm durch Gewohnheit oder Recht eine besondere Befugnis innerhalb der Synode von Cäsaraugusta zugestanden haben. Er macht der Synode die Vorlage (35, 20. 42, 10 ff.), die — was *P.* nicht recht gestehen will — zum Kirchengesetz erhoben wird. Nicht bloss die diesmalige Veranlassung gab ihm einen bevorzugten Platz in der Synode. Auch Damasus wusste um die Synode und um ihren Anlass. Hydatius hatte ihm Mitteilung gemacht und sich von ihm sozusagen autorisieren lassen. (Von *P.*'scher Seite kann ja die Mitteilung nicht ausgegangen sein; der *liber ad Damasum* ist ihr erster Schritt in dieser Richtung). Der Papst giebt ihm nur einige kirchenrechtliche Winke, damit der Prozess nach aller Form Rechtens geführt werde. Man sieht aus seiner Antwort, dass auf die Anwesenheit der *P.*'schen, die zum teil ja schon in kirchlichen Würden standen, von vornherein bei Konstituierung der Synode nicht gerechnet war, wenn sie auch vielleicht formell eingeladen wurden. Hydatius stand mit seiner Ansicht auf der Synode nicht allein (35, 22 *inprobos).* Zunächst versuchte er es mit direkten persönlichen Angriffen gegen die ihm widerwärtigen Elemente, namentlich gegen den Laien *Priscillian* (42, 21); aber diese formlose Art stiess auf Widerspruch und das Schreiben des Papstes an die Synode liess sie nicht weiter zu. So wurde von dem vielgewandten Kirchenfürsten ein Kirchengesetz zur Annahme gebracht, das mit seinem scheinbar selbstverständlichen Inhalt in seiner Hand ein Mittel gegen die missliebigen Kleriker wie Laien sein sollte (vgl. 45, 11 f.). Es enthielt eine Reihe von Sätzen über das kirchliche Leben, vor allem waren *inprobi mores* und *indecentia instituta* darin ins Auge gefasst; Hydatius hoffte nachweisen zu können, dass die Priscillianischen mit ihrer masslosen Askese und ihrem rücksichtslosen Drängen auf geistliche Erbauung die Formen des Anstandes und der Sitte, wo nicht gar Sittlichkeit ausser Acht lassen, es genügte für ihn, wenn nur einige Fälle dieser Art nachgewiesen waren, bei denen die Schuld an ihrer Wirksamkeit lag. Aber die Bestimmungen hatten noch weiteren Inhalt. Die Apokryphensache wurde geregelt (42, 12), und noch anderes, was Leben und Theologie und Amt anging, mochte ausserdem eine Berücksichtigung gefunden haben; der *P.*'sche Ausdruck „*quae contra Christi dei fidem pugnant*" (35, 27) gestattet eine grosse Weite der Vermutungen. Jedenfalls wurde auch die Cölibatfrage, freilich unter schiefem Licht, besprochen (35, 21 *vita*, vgl. 35, 4. 6. 13. 18) — als handelte es sich in den *P.*'schen Gemeinden um den Versuch, die Enthaltung zu einem allgemeinen Grundsatz zu machen (36, 1—12); das war böswillige Ver-

drehung seitens des Antragstellers. An solcher hat es durchweg nicht gefehlt; das wenige, was wir von den Konzilsbeschlüssen noch haben, liefert Beispiele genug. Die 8 Canones der Synode von Cäsaraugusta (Mansi Concil. III, 633 ff.) sind nur ein Bruchstück aus dem „*commonitorium*" des Hydatius, welches die Synodalen angenommen haben. Es fehlt ja schon die Bestimmung über die Apokryphen. Aber was vorhanden ist, trägt den Stempel der Echtheit; es lässt sich aus dem Stadium des *P.*'schen Streites verstehen und für diesen lassen sich wieder einige neue Züge gewinnen. Can. I. zeigt, dass in den beanstandeten Gemeinden Zusammenkünfte privater Art, zum Zwecke der Schriftlesung *(lectio* [1]*, legere:* vielleicht im weitesten Sinn, wo auch apokryphische Bücher nicht ausgeschlossen sein mochten) stattfinden, mit Beteiligung von Frauen — darauf mag eben die gehässige Eifersucht den Ton gelegt haben, während es an sich zufällig war; gewisse Laien *(alieni viri)* müssen besonders regsam dabei gewesen sein. Can. II (und IV) rügt sonntägliches Fasten und Übertreiben frommer Übungen in der Quadragesimalzeit, was separatistischen Charakter annehme. Man sieht nur soviel mit Sicherheit, dass in gewissen Kreisen Unzufriedenheit mit der kirchlichen Übung herrschte, die als zu matt und lax erschien. Die Scheinteilnahme an der Eucharistie, welche in can. III verpönt wird, hat ihr Motiv doch wieder nur an grösserem religiösen Ernst (gegen *Lübkert* a. a. O. p. 48, welcher an dualistische Motive denkt); dass *P.* von der Eucharistie kirchlich und sehr hoch dachte, beweist sein can. 42. (s. o. S. 30 f.). Es mögen nicht bloss religiöse Skrupel allgemeinerer Art — ein Schwernehmen der h. Handlung überhaupt —, sondern Bedenken gegen die Abendmahlsgemeinschaft mit Leichtsinnigen, weltlich Gesinnten hier vorgelegen haben. Dies ist bei den Sätzen von Cäsaraugusta nirgends zu vergessen, dass die dort gerügten Übelstände und Verfehlungen zum teil nur in dem schon begonnenen Streite, als natürliche Reaktion, ihre Ursache haben und daher keineswegs ohne weiteres als grundsätzlich zu beurteilen sind. So giebt ganz offenbar das im can. V beregte Vorkommnis, dass fremde Bischöfe sich an die disziplinaren Massregeln eines Bischofes nicht kehrten, eine Anschauung von dem Grad der Heftigkeit und der Ausdehnung, welche die Streitigkeit schon erreicht hatte. Hydatius hatte mit auswärtigen Bischöfen sich schon verfeindet, zugleich aber mit eigenen Gemeindegliedern. Can. VI weiss von Klerikern zu

[1]) Vgl. in *P.*'s can. 39: *opus doctoris lectio*; *legere* als term. techn. in tract. I. und III.

sagen, welche auf ihre geistlichen Funktionen verzichteten, um als Mönche zu leben. Ist dies buchstäblich wahr, so kann es nur von Priscillianisch beeinflussten Kirchendienern bei in Hydatius Sinn geleiteten Gemeinden gelten, welchen die Gegenpartei ihre Stellung so erschwerte, dass sie vorzogen, ihre amtliche Thätigkeit ganz einzustellen. Jedenfalls hat es nicht eine grundsätzliche Verachtung des Amtes an sich zu bedeuten. Auch der can. VII., welcher eigenmächtige Lehrthätigkeit verbietet, passt nur auf solche Gemeinden, wo die neue Richtung mit dem bestehenden Amte in Konkurrenz und Konflikt trat, giebt also auch nicht den Zustand einer normalen Gemeinde in *P.*'s Sinne zu erkennen. Diese Verordnungen sind durchgehends als Kampfgesetze gedacht, und daher die Grundsätze des gegnerischen Teiles nicht ohne Abzug aus ihren Formulierungen abzulesen; der Kampf verschob die Verhältnisse und alterierte je nachdem das Verhalten der Priscillianischen, und überdem griff Hydatius sicherlich immer die auffallendsten und kompromittierenden Einzelfälle heraus und gedachte sie künstlich zu verallgemeinern; so wieder im can. VIII: es war vorgekommen, dass einzelne in noch heiratsfähigem Alter den Schleier nahmen; von Forderung war in dieser Hinsicht bei *P.* nicht die Rede (s. vielmehr seine canones 55—59); er forderte Enthaltsamkeit von dem Klerus (36, 9 ff. *aliis, alios, alios*), er hinderte einzelne Fälle bei Laien nicht; aber weder aus diesem noch aus jenem durfte man auf einen allgemeinen Grundsatz schliessen.

Aus den Motiven der Synode zu ihrem Beschluss in der Apokryphenfrage ist einiges erhalten (44, 3—5, vgl. o. S. 189). Hier wurde ziemlich stark auf Priscillian angespielt, der mit seinem Eigensinn am ganzen Streit schuld sei und dessen angebliche Wissenschaftlichkeit nur zu Irrtum und Sünde führe. An ihn macht sich denn nun auch Hydatius nach der Synode, als an den geistigen Mittelpunkt der ganzen Bewegung. *P.* ist inzwischen zum Bischof geweiht worden (Sulpic. Sev. Chron. II, 47, 4), offenbar ehe ein weiterer Schritt von hochkirchlicher Seite geschehen war, denn man stellte es nachmals so dar, als habe sich der Laie *P.* dadurch den drohenden Massregeln gegenüber sichern wollen (42, 21 ff.). Hier ist der geschichtliche Ort für den dritten Traktat. Die Erzählung *P.*'s geht absichtlich kurz über diese Periode des Streites hinweg (s. o. S. 240 ff.). Aber nirgend anders lässt sich die Abhandlung über die Apokryphen einfügen, als hier, und hier ganz vorzüglich. Die unmittelbaren Folgen der Synode, die Art und Weise, wie Hydatius dieselbe gegen *P.* insbesondere fruchtbar zu machen suchte, die Autorität der Stellung, mit der er ihm zu

imponieren gedenkt, als er dem einfachen Bischof bei einer mündlichen Verhandlung als überlegener Kirchenregent entgegentritt, das Selbstbewusstsein des *P.*, der sich als *servus domini* doch aller Autorität gegenüber frei weiss und das Amt nicht als eine Sache brutaler Gewalt, sondern geistigen Lebens auffasst (55, 1 f.), — das alles giebt ein lebhaftes Bild von dem, was nach der Synode sich ereignet haben muss (s. zum einzelnen o. S. 170 ff.). *P.* redet als Bischof, es spricht nichts dagegen, eher alles dafür. Hydatius stellt eine Verurteilung in Aussicht; ja, bald wusste er die Sache so zu wenden, dass der oberflächliche Zuschauer auf die Meinung kam, die Synoden haben schon Anathematismen über Personen ausgesprochen; dank der Sicherheit, mit der er das allmählich zu behaupten vermochte (40, 7 f.), ist es zu einem Dogma in der Kirche geworden, an das man nach und nach auch in Spanien und Gallien glaubte (s. Sulpic. Sev.). Wie wichtig der gegnerischen Partei und ihren Nachfolgern dieses Dogma blieb, zeigt der Eifer, mit welchem man das gegenteilige Zeugnis des Symposius zu umgehen suchte (40, 9 f.); die Akten von Toledo behaupten, er sei nur einen Tag auf der Synode von Cäsaraugusta gewesen; aber die Unterschriften von Cäsaraugusta führen seinen Namen auf; möglich ist immerhin, dass die Helfershelfer des Hydatius mit diesem noch länger zusammen getagt und ihre Abmachungen nachher für Synodalbeschlüsse ausgegeben haben.

In diese Zeit ungefähr mögen die meisten der homilienartigen Traktate *P.*'s fallen. Die Schilderung in 87, 10 ff. erinnert so lebhaft an das Bild, das man sich von den Anfängen der christlichen Thätigkeit *P.*'s machen muss (s. o. S. 250), dass man versucht ist, die Stelle in die Zeit vor der Synode zu setzen. Doch wird es sicherer sein, sämmtliche Traktate (IV—XI) in ungefähr derselben Zeit und aus derselben Situation und demselben Verhältnis des Redenden zu seinen Hörern [1]) heraus entstanden zu denken. Nun ist aber bei einigen dieses

[1]) Allerdings ist ein gewisser Unterschied bemerkbar. Tract. IV, V, VI sind vom Bischof an die seiner Sorge anvertraute und von ihm (s. 70, 1 ff.) Belehrung erwartende Gemeinde, mit ihren verschiedenen Graden christlicher Vollkommenheit und ihren verschiedenen Stufen der Gemeindeangehörigkeit (Katechumenen, Pönitenten), gerichtet (s. 58, 6 ff. 64, 20 f. 70, 1 ff. 80, 26 ff.); tract. X an die Gemeinde, innerhalb deren sich ein Teil durch geweckteres Interesse für die Wahrheit auszeichnet (100, 5 ff.), tract. VII und VIII an einen kleineren Kreis von Klerikern oder solchen, die es werden wollen (s. zu 85, 3 ff. 87, 2 ff. 10 ff.). Aber auch diesem steht der Redner mit Autorität gegenüber. Auch die An-

Verhältnis ganz deutlich dasjenige des verantwortlichen Seelsorgers und Bischofs (58, 6 ff. 60, 16 ff. 64, 20 f., auch 70, 1 ff. 79, 23. 80, 26 ff. s. z. d. St.). Mit diesen Homilien in spätere Zeit herunterzugehen, hat freilich auch nichts wider sich. Denn Rücksicht auf die kirchlichen Zwistigkeiten wird hier überall so wenig genommen, dass es auch für die frühere Zeit zu wenig wäre, um als ein Reflex der äusseren Lage gelten zu dürfen. Ja wenn man in 97, 8—22 (vgl. 55, 1 f.) eine Anspielung auf die stattgehabte Verfolgung und die knappe Rettung aus Todesgefahr finden will, so müsste dieser Traktat und somit vielleicht alle (III—IV) in die Ruhezeit nach der Reise zum Kaiser und der Restitution der *P.*'schen Bischöfe fallen. Doch ist es ein zu schwacher Anhaltspunkt. Auch die leise Polemik in der Trinitätslehre (75, 3 ff.) im sechsten Traktate bietet zu wenig Greifbares. Eine aufgezwungene Auseinandersetzung hierüber mit anmasslichen Gottesgelehrten (*si quaeratur* 75, 3; *genus perfecti operis scrutator eius* 75, 10) ist vor Cäsaraugusta ebenso möglich wie in der spätesten Zeit. Wenn in den Homilien (und dem grossen Gebet, tract. XI) ein Gegensatz im Hintergrund der Gedanken schwebt, so ist es fast nur der gegen die Manichäer.

Dagegen lässt sich die Abfassungszeit der Canones genauer bestimmen. Im Apokryphentraktat ist der Plan dazu schon gefasst (49, 17 ff.); die Verdächtigungen, die Hydatius auf und nach der Synode halblaut kund werden liess (44, 3 ff.), sind die Veranlassung. Die Briefform des Prologus ist auch deswegen reine Einkleidung (vgl. o. S. 66). — Dass die Gefahr des Manichäismus damals noch nicht überwunden war, dass also die Canones für *P.* doch nicht blosse akademische Kunstleistung sind, wird dadurch nicht ausgeschlossen, geht auch aus dem Prologus (vgl. o. S. 66 f.) sowie aus der (auch ohne Absicht) antimanichäischen Stimmung aller Traktate hervor. *P.* kannte die Produkte der manichäischen Polemik genau, so wenig er sich mündlich mit den Ketzern einliess (39, 4 ff.), weil ihm nichts kraftloser erschien, als ein dialektisches Wortgefecht. Zur Zeit der Abfassung der Canones hatte er schon mit Schwierigkeiten seiner Stellung zu kämpfen gehabt (110, 3), versichert aber seine Versöhnlichkeit (112, 3); letzteres möchte nicht ganz der Ton sein, auf den er nach dem Manichäeredikt seine Worte gestimmt

---

reden sind in allen Homilien gleichmässig (vgl. 64, 4 mit 85, 3, ausserdem 58, 6. 67, 8. 87, 16. 88, 6), ebenso wie die Ansprüche, die der Redner faktisch (trotz 70, 1 ff.) an das Denken seiner Hörer stellt.

hätte. Im ersten Traktat kann er von einer vorangegangenen Thätigkeit als Ketzerpolemiker reden (s. o. S. 227).

Die Dinge nahmen nach der Synode bald eine ganz andere Wendung. Hydatius konnte es nicht lange so treiben, wie er begonnen hatte. Er stand in seinem eigenen Sprengel auf unsicherem Boden; um so weniger wollte es ihm auf die Dauer gelingen, fremde Bischofsitze zu kontrollieren. Der ihm widerwärtigen und wohl auch in der Folge mit ihm unzufriedenen Elemente muss es in seiner eigenen Gemeinde genug gegeben haben (s. die canones von Caesaraug.). Und sie standen in Verbindung mit den Priscillianisch denkenden auswärtigen Gemeinden und Gemeindeleitern. Man kann das Schisma in Hemereta geradezu als ein priscillianisches Schisma und als einen Gegenschlag auf die Massregeln des Hydatius ansehen. Die Träger des Schismas waren zunächst Kleriker, aber bald erscheinen die Laien, und zwar theologisch interessierte Laien (40, 5. 19 f.), als das vorherrschende Element und beides zusammen entspricht wieder ganz der Art von Leuten, wie sie *P.* verschiedene Male als seinen ursprünglichen Kreis zeichnet. Der Klagepunkte gegen den gewaltthätigen Bischof waren es zweierlei. Man beanstandete seine Rechtgläubigkeit; es ist nicht notwendig, an Häresien dabei zu denken, die er aus den in seinem Besitz befindlichen häretischen Schriften gelernt hätte (41, 22 f. vgl. zur Taktik *P.*'s o. S. 233 f.; auch 42, 10 f. braucht nicht so verstanden zu werden); dagegen steht nichts im Wege, hier an den von *P.* bei jeder Gelegenheit angebrachten Hauptinhalt der *fides*, die Gottheit Christi, zu denken; Hydatius war den altnicänisch denkenden Priscillianisten verdächtig; dass *P.* irgendwo und wiederholt sich seines Gegensatzes gegen eine andersartige Trinitätslehre bewusst wurde, geht aus der gereizten Geflissentlichkeit hervor, mit welcher er die altnicänische Auffassung des Symbols vorträgt; auch kennzeichnet er sich der hochkirchlichen Partei gegenüber gerne als den Gott-Christusgläubigen, den Christusmenschen (6, 17. 9, 27 f., 23, 16 f.; dann besonders 27, 15—28, 14. 35, 27. vgl. 51, 19. 55, 22 f.). Wenn irgendwo in der quellenmässigen Geschichte des Priscillianismus, ist hier auch der Ort für den Gegensatz in der theologischen Methode, den *P.* einige Mal stark zum Ausdruck gebracht hat, und für seinen Widerspruch gegen einen theologischen Betrieb, der auf dialektischem und philosophischem Wege erst die Wahrheit suchen wolle, während doch die höchste Wahrheit für den lebendigen Glauben schon feststehe als etwas Gegebenes, das mit dem Begriff und mit der Thatsache des Glaubens stehe und falle (s. Prolog. der Canones 110, 10 ff.: *quibusdam*; 75, 10 f. und 75, 18 f.; 63. 10:

47, 21 f. 48, 20 ff.). Hydatius vertrat den Origenismus in der Theologie und die neue Rechtgläubigkeit.[1]) Daneben war noch anderes strittig geworden zwischen Hydatius und seinen Widersachern, Dinge, für welche man ein neues Konzil haben musste, Dinge, welche nach dem Urteil des Hyginus und Symposius weniger Sache der Laien waren, sondern die Lebensinteressen der Kleriker (und derer, die es werden wollten,) berührten (40, 4—7); zugleich Dinge, die wahrscheinlich mit demjenigen im Zusammenhang standen, was in Cäsaraugusta am meisten beschäftigt hatte: denn gerade jetzt tauchte die Behauptung auf, dass *P.* dort verurteilt worden sei (40, 7 f.). Also war es die Frage nach der Lebensordnung der Kleriker und dem Verhältnis der Geistlichkeit zu dem Mönchtum, die wieder aufgerührt wurde oder vielmehr, die nie zur Ruhe gekommen war.

Der Verlauf des Schismas ist durchsichtig. Die Meinung des Hyginus und Symposius einzuholen, dazu mag nicht bloss in einer sachlichen Übereinstimmung der Grund gelegen haben, vielleicht nicht einmal in erster Linie; sondern die kirchliche Stellung dieser Bischöfe wird sie den Priscillianisten als Autorität empfohlen haben, die sie gegen Hydatius ausspielen konnten, und als dessen Rivalen, welche sich gerne zu Bundesgenossen der terrorisierten kleinen Bischöfe hergaben. Der spanische Klerus war nicht mehr einig (40, 21); nicht bloss sachliche Differenzen werden obgewaltet haben; die Machtfrage war mitbestimmend. In Hemereta ging man so weit, es mit einem Gegenbischof zu versuchen. Doch ist nicht ersichtlich, ob es auch zu der Weihe eines solchen kam; *P.* erkennt vor Damasus jedenfalls den Hydatius noch als Bischof an. Dieser hat andere Mittel und Wege gefunden, sich in seiner Stellung zu befestigen.

Das kaiserliche Reskript, welches er sich zu verschaffen gewusst hat, lautete auf „*pseudoepiscopi et Manichaei*". Es war kein Edikt in der Art der sonstigen Manichäeredikte oder der von späteren Kaisern gegen die Priscillianisten erlassenen Verordnungen (s. *Lübkert* a. a. O. S. 97 ff.). Schon durch den Beisatz „*pseudoepiscopi*" stellt sich dieser Erlass auf eine andere Linie; denn über die Rechtmässigkeit der Bischofswürde zu entscheiden, war Sache kirchlichen Gerichtes, so sehr dann auch Hydatius in der Ausführung auf spanischem Boden nur den

---

[1]) Möglich ist, dass ähnliche Fragen von Hydatius auf der Synode angeregt wurden (35, 27) und dass wir die Antwort *P.*'s in dem Traktat „*de fide*" (s. zu 49, 15 ff.) verloren haben.

materialen Klagepunkt, die manichäischen Neigungen, zum entscheidenden machte, und so naheliegend für ein oberflächliches Überlegen die Identifikation von *pseudoepiscopi* mit den Bischöfen der manichäischen Hierarchie war. Durch den klug gewählten Titel wusste sich Hydatius eine kaiserliche Verordnung zu erwirken, die mit der ganzen Strenge, wie sie den Manichäern gegenüber üblich war, diesmal vorzugehen gestattete (vgl. Sulp. Sev. II. 47, 6), und doch die Sache als eine kirchliche ihm in der Hand liess, soweit es die Untersuchung und Entscheidung betraf. Das Reskript war denn auch nicht, wie sonstige Manichäeredikte, an die Staatsbehörden gerichtet, sondern an Hydatius adressiert (41, 3). Es entsprach dem von Valentinian I und Gratian formulierten Grundsatz, dass in Sachen kirchlicher Ordnung, ja in sittlichen Vergehen, geschweige denn in Glaubensfragen, über den Priester nur der Priester zu Gericht sitzen sollte (vgl. Rade, Damasus, S. 23 f.); es entsprach des näheren auch den Bestimmungen Gratians über kirchliche Gerichtsbarkeit, welche dieser Kaiser auf die Vorlage der römischen Synode im J. 378 oder 379 getroffen hat, und wornach — allerdings dort unter Voraussetzung eines von Rom aus erfolgten, aber nicht anerkannten Urteils — ein angefochtener und renitenter Bischof in den auswärtigen Sprengeln durch die Ortsgerichte dem Metropoliten zur Untersuchung übergeben werden sollte (*Rade* a. a. O. S. 35 f.). Vielleicht hat Hydatius auf die schon früher eingeholte Äusserung des römischen Bischofes (35, 22 f.) verwiesen, welche er als ein ungünstiges Urteil über die Priscillianischen darstellte. Oder stützte er sich auch bei seiner Eingabe an den Kaiser auf die Entscheidung der vorigen Synode, die er wieder in die ihm passende Beleuchtung rückte. Die Voraussetzung der Gratianischen Verordnung von 379 brauchte in diesem Falle ja nicht buchstäblich zuzutreffen; die Methode der Behandlung aber ist ganz offenbar dieselbe; der römische Stuhl mochte schon deswegen bei dem jetzigen Erlass aus dem Spiele bleiben, weil Hydatius den Einfluss des Ambrosius in Bewegung gesetzt hatte (41, 2 f.) und in den Augen des ergebenen Hofes dessen Meinung genügte (*Rade* a. a. O. S. 63).

Der Inquisitor nützte seine Vollmacht gründlich aus; doch hielt er sich an die Formen kirchlicher Gerichtsbarkeit. In wie weit diese in Spanien schon eine feste Gestalt gewonnen hatten, ist freilich nicht auszumachen; jedenfalls strebte er zuerst ein regelrechtes Verfahren an, er zog Bischöfe zu Rate, wie dies selbst der römische Bischof bei seinen obersten Entscheidungen nicht unterliess (s. *Rade* a. a. O. S. 25), ja er blieb zunächst den Verhandlungen persönlich ferne, entsandte nur eine

Untersuchungskommission, die sich mit *P.* und seinen nächsten Genossen (vielleicht Instantius und Salvianus) befassen, sie verhören sollte. Der Schein eines korrekten, nicht einseitigen und persönlichen Verfahrens wurde gewahrt und machte auch auf die Betroffenen den Eindruck, als ob die Entscheidung gar nicht von Hydatius allein, sondern teils von dem Urteil, das sich die Kommission bilden würde, teils von dem eines weiteren Kreises abhängen werde, welcher die Verleumdung des Hydatius im günstigsten Fall auch als unbegründet zurückweisen, ihn überstimmen konnte (vgl. o. S. 225). Schon vorher war eine andere Gruppe verdächtiger Bischöfe vorgenommen worden, unter denen Tiberianus und Asarbus sich hervorthaten; sie scheinen für weniger gefährlich gegolten und durch ihre Verteidigungsschrift befriedigt zu haben; es ist möglich, dass mit ihnen die Sache nur schriftlich abgemacht wurde. Der ganze Angriff konnte sich jetzt auf *P.* konzentrieren. Hieher gehört der erste Traktat. Die Apologie *P.*'s muss nicht ohne Wirkung geblieben sein. Denn Hydatius schreitet zu kräftigeren Massregeln. Jetzt erst rückt er mit dem kaiserlichen Erlass ganz heraus. Jetzt war es Zeit, vor kirchlichen Augen die Anklage auf Manichäismus, die allein nicht völlig verfangen wollte, durch das Phantom der *pseudo-episcopi* zu verstärken, damit aus zwei halben Beweisen ein ganzer werde. Die amtliche Eigenschaft der angeklagten Bischöfe war zu beanstanden. Dies konnte zur Not gelingen, wenn man die jüngsten Ereignisse in Hemereta in betracht zog, wo auf priscillianischer Seite die Weihe eines Gegenbischofs stark erwogen wurde, und wenn man dazu an die nicht ganz normalen Umstände, unter welchen *P.* Bischof geworden war, und an die hastige stürmische Art erinnerte, in welcher der *P.*'sche Kreis überhaupt sich zu kirchlichen Würden herzugedrängt und empfohlen hatte (35, 3 f.). Auch ist zu vermuten, dass die Erhaltung oder gar Zunahme dieser kleinen Bischofsitze den Tendenzen der leitenden Stellen nicht entsprach, und dass das Hereinziehen des Symposius und Hyginus, welche für die Selbständigkeit der Bischofswahl und -weihe eintraten (40, 26 f.), die Sache nur noch verschlimmerte, indem Hydatius zugleich sein Prinzip der hierarchischen Organisation angegriffen sah.

Nun ging er also mit dem Doppeltitel „Manichäer und Pseudobischof" vor; aus dem eben gesagten Grunde begriff er auch den Hyginus unter die Anklage. Sicherlich hat Hyginus in dogmatischer Beziehung keinen Anstoss gegeben und mit *P.* keine innere Berührung gehabt; er wurde nur vermöge seiner kirchlichen Stellung und Politik, als Rivale des Hydatius (s. 41, 6 f.), mit hereingezogen, in anderem Lichte erscheint

er bei *P.* nicht; Hydatius natürlich wirft ihn jetzt mit *P.* in Einen Topf (und so die kirchlichen Geschichtschreiber): er gehört zu den „Häretikern" (41, 5). Hydatius macht nämlich jetzt kurzen Prozess, er erlässt ein Rundschreiben an sämmtliche Gemeinden, worin eine ganze Anzahl Bischöfe als Ketzer namhaft gemacht und auf Grund des kaiserlichen Reskriptes ihrer Stellen verlustig erklärt sind (41, 5 ff.). Die Exekution von seiten der Staatsbehörden drohte; doch trat sie noch nicht in Wirkung. Warteten sie auf speziellere Weisung vom Hof, weil das Reskript nicht an ihre Adresse gegangen war? auch ohne dies hatten die Behörden nicht immer Eile, die parteiische Kirchenpolitik der Kaiser zu vollstrecken (vgl. *Rade* a. a. O. S. 37 f.). Und die angefochtene Partei hat auch nicht geschwiegen. Sie appellierte an ein freies Konzil (41, 11 f), wie es ganz korrekt war für den Fall, dass der Metropolit oder die kirchlichen Richter überhaupt vom Beklagten beanstandet wurden (vgl. *Rade* a. a. O. S. 36); zugleich aber wurde sie beim Quästor vorstellig. Äusserlich angesehen hat also die *P.*'sche Partei den ersten Schritt dazu gethan, den Fall vor das weltliche Forum zu bringen; und doch hat *P.* nicht so ganz Unrecht, dies dem Gegner in die Schuhe zu schieben (41, 12—16); denn dessen kirchliches Verfahren konnte man kein Verfahren mehr nennen, und sein Erfolg hing faktisch bloss davon ab, ob der weltliche Arm gefügig genug war, einem blinden Fanatismus beizustehen oder nicht. Vorläufig behielten die Ketzer ihre Gemeinden (41, 7), die örtlichen Behörden sahen zu, der Quästor auch. Da schlägt *P.* den anderen kirchlichen Weg ein, der in solchem Fall offen stand; er appelliert nach Rom; er hatte dies schon damals im Sinne gehabt, als er es zunächst mit dem Verlangen eines Konzils versuchte; der Appell nach Rom wäre allerdings das Normale gewesen, wenn der an ein Konzil keinen Anklang fand. Er hatte diesen Weg doch nicht betreten, weil, wie gesagt, der Gegner faktisch schon alles zu sehr zu einer staatlichen Angelegenheit gemacht hatte (41, 10—17). Auffallen musste (s. 41, 10 f.), dass die Bittsteller persönlich in Rom erschienen; sie empfinden selbst, dass es als Aufdringlichkeit ausgelegt werden könnte (*nulli graves* 41, 17); sie hatten aber schon im Hintergrund ihren letzten Plan, der zum Ziel führen sollte, den Rekurs an den Hof, und unwillkürlich verraten sie diese ihre Absicht, aus welcher allein sich ihre persönliche Anwesenheit in Italien doch vollständig erklärte (41, 18: *ut te primum adiremus*). Der Bescheid des Damasus war sehr kühl; die erbetene Audienz wurde nicht gewährt (Sulp. Sev. Chron. II, 48, 4). Hydatius, schon früher in der Angelegenheit mit Rom im Briefwechsel,

hatte jedenfalls dafür gesorgt, dass dort seine Massnahmen als echt kirchliche angesehen wurden; *P.* ist genötigt, namentlich gegen die Meinung anzukämpfen, als ob die neuestens verhängte Absetzung nur einen längst gefassten Beschluss der Synode von Cäsaraugusta vollstreckt hätte. Rom richtete sein Verhalten nach kirchenpolitischen Gesichtspunkten ein; man sah in dem ganzen Handel nur die Insubordination widerspenstiger Bischöfe gegen eine sich bildende Zentralisation der Kirchengewalt. Und etwas war ja daran (vgl. zu 34, 10 ff.). Damit stand das Urteil fest. Man hatte erst in den letzten Jahren zu viel von dieser Art in Rom selbst erlebt. Um die tieferen Wurzeln der spanischen Opposition kümmerte man sich nicht. Mit der Zeit ging man dazu über, und ging bald darin voran, die Verleumdungen des fanatischen Inquisitors und Kirchenfürsten zu verewigen, zum Dogma zu stempeln und dadurch ein Verständnis der *P.*'schen Bewegung auf lange hinaus unmöglich zu machen.

2. Priscillian als Reformator.

Man wird denken, das Urteil der Geschichte über *P.* wäre bedeutend erleichtert und könnte zu voller Sicherheit erhoben werden, wenn man die geistige Umgebung genauer zu erkennen vermöchte, in welcher er sich entwickelt hat. Nun wissen wir aber aus zweiter Hand darüber so ziemlich nichts. Die Aufmerksamkeit der Kirche ist infolge des kirchlichen Verfahrens gegen *P.* auf jene angeblichen Zusammenhänge mit orientalischer Gnosis hingelenkt worden, die bei Sulpicius Severus mit taciteischer Kürze dem Erklärungsbedürfnis Genüge thun wollen. Was daneben dem pragmatischen Geschichtschreiber noch zur Sache beizutragen schien, sind höchstens persönliche Charakterzüge, welche zwar den ungemeinen Einfluss auf die Gemüter, den der nachmalige Ketzer ausgeübt hat, verständlich machen, auch einiges von der Vielseitigkeit seiner Bildung ahnen lassen, aber namentlich darüber nicht belehren, unter welchen Einflüssen die grosse Wendung in seinem Leben, der Übergang zum gottgeweihten Leben sich vollzogen und seine theologische und kirchliche Eigenart sich dann herausgebildet hat. Erst wenn davon eine ungefähre Anschauung gewonnen ist, kann über die Originalität des Mannes und seine historische Bedeutung geurteilt werden. Seine eigenen Schriften geben der Anhaltspunkte auch nicht eben viele. Welcher Art die philoso-

phische Bildung[1]) war, deren er sich auch in seiner christlichen Zeit noch rühmen konnte (4, 9 f. 14, 9), erfahren wir nicht. Doch ist zum voraus wahrscheinlich und bestätigt sich an *P.*'s späterer Gedankenbildung und Redeweise, dass er der vorherrschenden Strömung der Zeit gefolgt ist in einem Synkretismus platonischer und stoischer Elemente. Dass er folgerichtig dem einen oder anderen Schulstandpunkte mit der Zähigkeit nachgegangen wäre, welche für die Entwicklung eines Augustinus bezeichnend ist, kann man bei einem Manne nicht annehmen, der als christlicher Denker dann alle philosophische Terminologie so leicht genommen hat. Damit stimmt es, dass er sich u. a. eingehend mit Astrologie beschäftigt hat. Sulpicius Severus (Chron. II. 46, 5: *quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est*) glaubt, *P.* sei ausübender Astrolog gewesen. In Wirklichkeit bildete dieses Studium bei ihm nur ein Stück der encyklopädischen Gelehrsamkeit, um welche er sich bemühte (14, 12 f.); so tief wie Augustin hat er sich nicht eingelassen, die Schwächen der astrologischen Theorie blieben ihm nicht verborgen, ihr unkirchlicher Charakter genügte schon damals, ihn vor einem weiteren, sachlichen Interesse zu bewahren (14, 11 f.), ihren tieferen Zauber hatte er nicht erfahren; die religiöse Lebensfrage erhob sich für *P.* erst bei seiner Taufe; was er vorher an Bildungselementen aufgenommen hat, war *ad ingenii instructionem*, nicht ein Versuch, ein tiefstes Bedürfnis zu stillen. Dass er in einigen seiner Homilien gerne auf die astrologischen Irrtümer zu sprechen kommt, beweist nicht das Gegenteil; denn dort hat er die Bedürfnisse seiner Gemeinde und die Meinungen der Manichäer im Auge. Allerdings zeigt sich *P.* nicht bloss mit den Lieblingsphrasen und Kunstausdrücken der Astrologen und ihrer Vorstellungswelt vertraut, wo es gilt, sie zu widerlegen, sondern bewegt sich unabsichtlich oft in einer Redeweise, welche an einen Jünger der Zunft erinnert, ja zum teil an bestimmte Vorbilder gemahnt. Trotzdem hat man kein Recht, dem eigenen Bekenntnisse *P.*'s zu misstrauen und für seine weltliche Periode einen wirklich tiefgreifenden Einfluss der astrologischen Literatur anzunehmen. Die Vermutung legt sich sogar nahe, dass ihn derartige Schriften nur wegen ihres philosophischen Anstriches

---

[1]) Von klassisch-literarischer Bildung macht *P.* als Theolog keinen Gebrauch mehr; insofern ist der Grundgedanke, auf welchem die Abhandlung von *J. Bernays* „über die Chronik des Sulpicius Severus", 1861, beruht, ein Irrtum; wir müssen uns *P.* hierin als massgebend für seinen ganzen Kreis denken (vgl. allerdings zu 57, 12).

angezogen haben[1]). Zum Verständnis des christlichen *P.* trägt diese Seite seiner Vergangenheit höchstens insofern bei, als sie die Unabhängig-

---

[1]) Ich denke hier besonders an *Julius Firmicus Maternus, libri matheseos* (ed. Basil. 1551). Die Anklänge an ihn sind bei *P.* immerhin so stark, dass man sein astrologisches Handbuch zu den *opera* rechnen möchte, die *P.* nach 14, 12 f. kennen lernte. Zu einem strengen Nachweis reichen sie aber nicht aus, wenn man daneben hält, wie enge bei *P.* der Anschluss an Hilarius ist, dessen Lektüre ihm freilich ganz anders in frischer Erinnerung war und den er sich zum stilistischen Muster genommen zu haben scheint. — Die astrologischen Vorstellungen, gegen welche *P.* ankämpft, müssen überall ähnlich gelautet haben. Also wird nicht viel Wert darauf zu legen sein, wenn auch *Firm. Mat.*, wie *P.*, oft von *potestas, propria potestas* der Gestirne redet (z. B. I, c. 3, p. 7); ob die *decada seculi* (*P.* 78, 15) mit der Reihenfolge der unter den *chronocratores* stehenden Jahrzehnte (*F. M.* p. 37) etwas zu thun hat, ist fraglich (s. o. S. 131 zu d. St.); andererseits wäre es kein unbedingtes Hindernis für die Annahme einer Beziehung zu *Maternus*, dass dieser die Götter und die Gestirne auseinandergehalten wissen will und geradezu die Möglichkeit einer Überwindung des siderischen Einflusses durch die Religion und die Hilfe der Götter hervorhebt (a. a. O. p. 7), während *P.* in den astrologischen Grössen ohne weiteres die heidnischen Göttergestalten erblickt (14, 11), oder dass *P.* unter dem saturnischen Zeitalter ein *aureum saeculum* (16, 7), *Firm. Mat.* wesentlich eine niedrigstehende Stufe der Kultur sieht (a. a. O. p. 47); *P.* hatte seine besonderen Gründe für jene Gleichsetzung von Astrologie und Mythologie (s. o. S. 206 ff. 229 f.). und wenn er je die *libri matheseos* gekannt hatte, so lagen ja nun Jahre dazwischen. Anderes, worin beide sich berühren, namentlich gewisse Sätze und Anschauungen philosophischen Inhaltes sind als Gemeingut der Zeit zu betrachten, so die platonische Ansicht vom göttlichen Wesen des Geistes, welcher nur wider seine Natur an die Leiblichkeit gebunden ist (s. z. B *Firm. Mat.* I, c. 2 u. 3 in den verschiedenen gebräuchlichen Wendungen, vgl. VIII, praef.), die Beschreibung des Leibes als *hospitium* für den Geist (a. a. O. III c. 1, vgl. *P.* 65, 24), das den Elementen des *mundus* wesensverwandt ist (ibid.: *quasi minor quidam mundus, ad imaginem speciemque mundi*, vgl. *P.* 73, 4 ff. und, absichtlich darüber hinausheben, 65, 25 ff. 66, 1), die Vorstellung, dass die Gestirne beseelt sind, aber universalen kosmischen Zwecken dienen müssen (F. M. I. c. 3. p. 6 vgl. *P.* 104, 15 ff.), endlich das stoisch gedachte Verhältnis Gottes zur Welt (F. M. a. a. O. p. 7, vgl. *P.* 103 f., übrigens vgl. *Hilar.* de trin. I, 6). — Eine ganze Reihe von Ähnlichkeiten im Ausdruck ist nun aber doch als bemerkenswert und jedenfalls nicht zufällig hervorzuheben: so *magisterium* (sehr häufig, so p. 2. 6. 8. 12. lib. III, praef. u. s. w.) vgl. *P.* 82, 3 (doch dasselbe gerne bei Cyprian); die Bildung eines zusammengesetzten Ausdruckes mit *constitutus* (unendlich oft, z. B. p. 2. 5. 6. 12. 14) vgl. den index zu *P.* (doch auch z. B. Philastr., haer. c. 93, c. 128); *hebetari* des Geistes durch die *societas terreni corporis* (a. a. O. p. 5) vgl. *P.* 73, 8 f.; *humanae conversationis strepitus*, opp. *solis divinae institutionis vacaturus insignibus* (p. 9) vgl. *P.* 4, 13 ff.; dann die oben zu *P.* 88, 10 ff. angezogene Stelle; *institutio*, als der

keit seiner religiösen oder theologischen Position von allen Formeln und Interessen des natürlichen Denkens und der weltlichen Wissenschaft veranschaulicht, eine Unabhängigkeit, die gerade im unbefangenen Verwerten astrologischer Wendungen ihren Gipfel erreicht (vgl. o. S. 229 f.). Dieses Urteil muss auf die Bedeutung alles Ausserchristlichen für *P.*'s Eigenart ausgedehnt werden, im Sinne *P.*'s und entsprechend seiner Ansicht, (die bei ihm keine Phrase ist) vom Unwert aller „weltlichen Weisheit", ob sie nun als Profanwissenschaft oder als Philosophie im Dogma auftrete (54, 23. 78, 10 f. 14, 9 f. 48, 15 ff. 75, 19 ff. 110, 10 ff.). Man wird sich also über den Mangel an Nachrichten betreffend *P.*'s philosophische Entwicklung und philosophische Autoritäten trösten können, wenn man sich gegenwärtig hält, dass diese seine Stellung zur Wissenschaft nicht blosse Absicht geblieben ist, sondern geradezu die Methode seiner ganzen Theologie bedingt.

Und dasselbe wird sich sagen lassen hinsichtlich der Untersuchung über die theologischen Autoritäten, welchen er etwa gefolgt sein möchte. Auch wo sie die sichersten Ergebnisse herauszustellen vermag, schränkt sich der Wert derselben sogleich durch die Beobachtung ein, dass *P.* in der Hauptsache, in der theologischen Methode wie im Verständnis der Religion, eben dann am unabhängigsten, originellsten ist, wenn er im Ausdruck unselbständig erscheint und seine Unselbständigkeit nachweisbar ist. Dies ist sie streng genommen nur in seinem Verhältnis zu Hilarius. Zu älteren Kirchenlehrern steht *P.* in keinem ersichtlichen Verhältnis litera-

---

grundlegende Unterricht in der Astrologie (lib. II. *passim*) vgl. *P.* 78, 10 f., *hospitium* (s. o.); *imago mundi* (s. o.); *simile mundo hospitium . . . ad imitationem mundi factum* (p. 45) vgl. *P.* 73, 4 ff.; pleonastischer Gebrauch von *forma*; ebenso von *opus* (z. B. p. 84. 97. 115); *perfectum opus* (p. 84) vgl. *P.* 75, 10; *prima origo mundi inculta . . . et horrida et agresti conversatione effera* (III c. 2) vgl. *P.* 45, 6; *forensium certaminum depugnationes*, oder *causarum conflictationes et caninae . . . contentionis jurgiosa certamina* (p. 83) vgl. *P.* 57, 3 ff.; *ad purganda vitia, quae ex pravorum hominum conversatione contraxeram* (p. 83), vgl. *P.* 4, 13 ff.; (*Deus . . . animi divinitatem*) *mortalis ac terreni corporis vinculis obligavit* (p. 84) vgl. *P.* 83, 14; *incorruptam animi divinitatem . . . auctori nostro reddamus Deo* und nachher: *origini suae reddamus* (lib. VIII praef.; p. 211) vgl. *P.* 93, 2 ff. und (mit charakteristischer Abweichung: *redditum corpus*) 102, 1; *per dies singulos . . . corpus operatur, ut possit div. spiritum . . . caducae fragilitati suae semper adnectere* (a. a. O. p. 211) vgl. *P.* 70, 13 ff. (*dierum* etc.); *(animus) ad originem suam reversurus* (a. a. O. p. 211) vgl. *P.* 103, 10; s. ausserdem *subjugare* st. *subigere* (vgl. *H. Dressel*, Lexikalische Bemerkungen zu F. M., Programm, Zwickau 1882, S. 7) wie bei *P.* (s. index).

rischer Abhängigkeit [1]). Hilarius ist ihm die Hauptquelle seiner theologischen Bildung. Das Mass, in welchem er dessen Stil nachahmt, ist ganz auffallend. Die Zahl der nachweisbaren Entlehnungen aus dem redefertigen gallischen Theologen liesse sich ohne Zweifel noch bedeutend vermehren, wenn wir dessen Schriften vollständig besässen. Er vertrat damals im Abendland die Gelehrsamkeit in der Theologie, er muss auch in Spanien Mode gewesen sein. Aber die Entlehnung, auch soweit sie blosse Phrasen betrifft, ist oft eine rein äusserliche, die Ausdrücke gewinnen in *P.*'s Munde gerne eine andere Färbung (s. o. zu 97, 2), unter Umständen büssen sie die Feinheit des Gedankens ein [2]). Ganze Zusammenhänge sind dem Hilarius nachgebildet oder unter dem Eindruck seiner Darstellung entstanden, so die Citatensammlung zu anfang des ersten Traktates (s. o. zu 5, 1), das Ausgehen vom Taufbekenntnis (ebendort) und der Übergang von persönlichen Bekenntnissen zu der höchsten Frage des Glaubens und der Theologie (4, 8 ff. vgl. Hilar. de trin. I, 3). Aber in der Theologie stellt sich die Eigenart *P.*'s mit unverkennbarer Deutlichkeit heraus. So gewiss er sich der theologischen Formeln bedient, welche die morgenländische Theologie geschaffen und welche er durch Hilarius sich angeeignet hat, so bewusst macht er mit seiner Einheitslehre (s. o. S. 141 f.) gegen die origenistische Ausgestaltung und Weiterbildung des nicänischen Bekenntnisses Front und hebt sich hierin von der Theorie seines Vorgängers ab, welcher das griechische Gewächs auf dem abendländischen Boden heimisch machen half (s. o.

---

[1]) *Irenäus* (s. *index scriptorum*) kommt für schriftstellerische Verwandtschaft nicht in Betracht. Auch an *Tertullian* findet nirgends wörtliche Anlehnung statt, von gemeinsamen Schriftcitaten natürlich abgesehen. *Cyprian* bietet ausser den Schriftcitaten (unter die ich auch das *comma Johanneum*, nach dem Wortlaut von Cypr. ed. *Hartel* I, 215, 5 f. rechnen muss) nur unsichere Analogien, auf die sich keine Behauptung über ein literarisches Verhältnis gründen lässt; z. B. die Verbindung des Gedankens der Einheit Gottes (und Christi) mit dem der kirchlichen Einheit II, 213. 215, vgl. *P.* 5, 6 ff., ist eine an sich naheliegende Wendung, die zumal durch Eph. 4, 5 f. empfohlen wird; die Ähnlichkeit zwischen Cypr. testim. II, 3. 4. 5 und *P.* 75, 4 ff., Cypr. testim. II, 6 und *P.* 24, 12 f. (auch Cypr. testim. III 118 und *P.* can. 87) besagt nichts, weil *P.* hier unmittelbar auf Schriftstellen Rücksicht nimmt (s. z d. St.); eine wirkliche Verwandtschaft im Ausdruck ist nur in der Citationsformel *P.* 87, 7, vgl. Cypr. I. 301, 1 (und in *P.* 13, 14 vgl. Cypr. vita, III, p. XCII, 4) festzustellen, aber gerade hier genügt zur Erklärung der Hinweis auf die allgemeine Kirchensprache des Abendlandes.

[2]) So in 72, 1 f. vgl. mit *Hilar.* de trin. I, 5, wo Hilarius den Nachweis führt, dass der Begriff des Seins für Gott als den Ewigen das höchste Prädikat bilde.

zu 5, 1).[1]) Und der Widerwille gegen die junge dogmatisierende Theologie spitzt sich zu einer klaren Opposition zu in den eigentlich christologischen Fragen, die immer stärker sich aufdrängen. Hier, wo die Abenteuerlichkeit der Spekulationen erst recht anhebt, wo die gründliche Unklarheit über alles Anthropologische, und bei Hilarius doppelt, sich rächt, zeigt sich *P.* als den eigenartigen Theologen, der in grossartiger Selbstbeschränkung, von allen „verfänglichen und wertlosen Problemen" unbeirrt seinen Weg geht, so sehr es den Anschein hat, dass er nur in den Spuren des Hilarius unbeholfen nachhinke. Das griechische Interesse an der Vergottung des Fleisches, welches bei den christologischen Kontroversen heimlich den Exponenten bildete, wenn es auch nie in einer orthodoxen Formel zur bewussten Anerkennung kam, und welches auch bei Hilarius (z. B. de trin. VIII, 14 f. IX, 4) mitspielt, besteht für ihn nicht. Das Verhältnis der Naturen in Christus ist ihm kein Problem; wenn Hilarius sich um deren Vereinigung bemüht, erkennt *P.* das Wertvolle eben in deren Unvereinbarkeit; wenn jener nicht ohne etwas Doketismus durchkommt, so würde ihm dagegen auch der mindeste Anflug von Doketismus den Wert der Person Christi zerstören, welcher in der anschaulichen Darstellung des Gegensatzes von Unendlichem und Endlichem beruht (s. o. S. 138 ff.). Kaum weniger selbständig steht er dem Hilarius gegenüber in dem Schriftgebrauch. Im einzelnen ist dieser allerdings wieder oft sein Vorbild gewesen. Wenn *P.* über die Titel der Psalmen und ihre Reihenfolge reflektiert (tract. VII und VIII), so hat er es von Hilarius gelernt (s. Prolog. in ps. c. 8 ff. 17—22, und *de titulo psalmi* IX. u. o.). Aber die allegorisierenden Theorien desselben über „*psalmus*" und „*canticum*", die Vorliebe für mystische Zahlenspekulationen, denen dieser bei solcher Gelegenheit nachgeht, teilt er nicht; er weiss solche Reflexionen als Unterlage unmittelbar praktischer, religiöser und seelsorgerischer Erwägungen zu nützen. Den Auslegungsgrundsatz entlehnt er zwar gerne von Hilarius (z. B. 69, 3 ff.); aber sein Postulat, dass überall in der Schrift Gott, und überall der Mensch ganz zu finden sei (s. o. S. 81. 165 f.), bedeutet ein viel kühneres Verfahren, als der

[1]) Ein Satz wie 74, 13: „*invisibilis cernitur*" wäre dem Hilarius gegen das Gefühl und gegen seine Grundbegriffe gegangen; ihm war der zu grunde liegende Gedanke nur möglich durch die lebhaft betonte Auseinanderhaltung der zwei Personen in der Gottheit, und die in ihm enthaltene Paradoxie diente ihm eben nur als Argument für die göttliche Natur der streng geschiedenen zweiten Person, s. z. B. de trin. V, 34: *Deum nemini visum unigenitus filius . . . enarravit,* und . . . . *Deum verum esse qui visus sit: cum tamen Deum patrem visum nemo fateatur.* —

sorglich wägende Hilarius eines befolgt, welcher, wo er ethisch, erbaulich deutet, den verschiedenen Schriftaussagen womöglich nach ihrer individuellen Beziehung auf *lex*, *iustificatio*, *praecepta*, *testimonia*, *iudicia* gerecht zu werden wünscht (s. Prol. in ps. CXVIII, 3), während *P.* über einen blossen Ansatz in dieser Hinsicht nicht hinauskommt (70, 7 ff. im Anschluss an Hilar. in ps. CXXXV, 1 f.). Jener unterlässt auch nicht leicht, die messianische Deutung oder doch die Deutung auf die Geschichte des Gottesreiches in der Welt neben dem Judentum und Heidentum beizuziehen (s. Prol. in psalm. c. 5; in ps. LIV, 9; dann besonders in ps. LIX, 6. 7. 9 vgl. mit *P.* tract. X); *P.* deutet alles stracks auf die geistige Geschichte der einzelnen Person und auf den Christus in uns, und wo er die messianische Deutung streift (101, 22 f.), weiss er nicht mit ihr ins reine zu kommen und zeigt, dass sie ihm ein fremdes Element ist (s. o. S. 166).

An Hilarius muss dem *P.* sein Gegensatz gegen die hellenisch geartete Theologie der Zeit zum Bewusstsein gekommen sein. Aus erster Hand hat er die Theologen des Morgenlandes nicht gekannt [1]; er war des Griechischen nicht mächtig [2]), wenigstens lässt seine gänzliche Abhängigkeit vom lateinischen Bibeltext (besonders auch in der Schreibung der Eigennamen, s. *Apollo*, *Apolleon* u. a.) so vermuten. Hier stiess er auf eine Theologie, welche die Sätze des Glaubens als Stücke einer philosophischen Theorie, einer Naturgeschichte Gottes und des Menschen, zusammenzustellen gedachte, und die heiligen Schriften, trotz aller idealistischen Grundsätze, doch immer noch vorwiegend als Quelle solcher Lehre ansah und jedenfalls nicht ohne Vorbehalte und nicht ohne vorsichtiges Abwägen sie für das geistige Leben der gläubigen Persönlichkeit fruchtbar zu machen wagte. Indem er nun in seiner auffallendsten literarischen Abhängigkeit seine theologische Selbständigkeit erweist, offenbart sich ein Zug seiner Theologie, welcher mit ihrem Wesen aufs engste zusammenhängt. Eine theologische Abhängigkeit im sonstigen Sinne giebt es da eben nicht, wo die Sätze so wenig als Lehrsätze gemeint und der Schriftgebrauch so wenig als eine besondere Kunst betrachtet und auf eine geregelte Technik gegründet wird. *P.*'s Theo-

---

[1]) Fälle, wie der zu 89, 3 f. angeführte *(Greg.-Nyss.)* sind zu vereinzelt, um daraus Schlüsse zu ziehen.

[2]) Dass dies für einen spanischen Bischof und selbst Schriftsteller damaliger Zeit nichts Unerhörtes ist, beweist das Beispiel Pacians, s. *Gams*, Kirchengesch. Spaniens, II, 1. S. 320.

logie ist das Gegenteil einer Schultheologie. Daher ist denn auch der Verlust nicht so gross, wenn über seinen Zusammenhang mit anderen theologischen Grössen keine weiteren Nachrichten vorliegen. Ein schulmässiger Zusammenhang könnte es doch nicht gewesen sein. Er fasst die Theologie anders auf, als man es bei den Theologen seiner Zeit sonst findet; sie ist ihm die Blüte des Glaubens, nicht ein Höheres über dem Glauben (110, 15 ff. 75, 10 ff. 18 ff. 100, 5 f.); sie hat ihre Stärke nicht in Begriffen und Formeln, in Problemen und Lösungen, die man von anderen überkommen könnte; sie ist so wenig wie der Glaube Sache einer Schule. Freiheit von den Formeln einer festen Tradition ist Prinzip für sie. Trotzdem steht auch *P.* nicht isoliert und als ein unbegreifliches Wunder in seiner Zeit. Aber um ihn ins richtige Verhältnis zu den Zeitströmungen zu setzen, ist das gesammte Bild nicht bloss seiner Theologie, sondern seiner Stellung zu den grossen kirchlichen Fragen zu zeichnen, bzw. es sind der aus den Canones gewonnenen Skizze (S. 70 f.) jetzt die satteren Farben zu geben.

Dies ist vor allem ermöglicht durch die nun entdeckte Zentralisation seiner Theologie, welche sich in allen ihren Gegenständen und in der freien Art, sie zu bestimmen und zu begründen, leiten lässt von dem Gedanken der göttlichen Einheit, und zwar dieser Einheit so, wie sie ausgedrückt gefunden wird im Nicänum. Die nicänische Formel steht durchgehends im Mittelpunkt des *P.*'schen Denkens, und das nach ihr formulierte apostolische Symbol ist die Grundkraft in seiner Gedankenwelt und Lebenswelt. Sie ist das Zeichen, unter welchem die sittliche Lebenserneuerung am entscheidenden Wendepunkt des Lebens stattgefunden hat und unter welchem das dauernde Gedächtnis der geistigen Befreiung und auch etwa die nötige Rückkehr zu diesem Neuanfang steht. Sie enthält im Keime das ganze Gesetz des neuen Lebens: die gänzliche Zugehörigkeit an Gott (5, 2 ff. 7, 17 ff. 82, 16—83, 17). Und sie ist die Norm für alle fruchtbare theologische Gedankenbildung. Denn was ungeeignet ist, als ein Ausdruck der alles überragenden, alles tragenden und alle Koordination ausschliessenden göttlichen Einheit zu dienen oder des Menschen Stellung zu dieser Einheit zu bezeichnen und seine Stellungnahme zu unterstützen, ist religiös und theologisch wertlos; so ist es alle Wissenschaft, alle Philosophie in der Theologie, alle dogmatische Untersuchung, welche den Gegenstand des Glaubens als ein „Problem" eines uninteressierten Wissens, einer metaphysischen Spekulation über ein Ansichseiendes, als Objekt einer dialektischen Erörterung nimmt, und welche andererseits an Dinge ein theologisches Interesse ver-

schwendet, die, wie z. B. die Kosmologie und Anthropologie und auch die zur Mode werdende Christologie, weder ein allgemeingiltiges Verständnis versprechen, noch aber auch erfordern. Jene praktische und diese theoretische Funktion des obersten Glaubensgedankens, der ebenso zur Vereinheitlichung, asketischen Vereinfachung des Lebens und seiner Ideale, wie zur Vereinfachung des frommen Denkens führt, sind aber nicht zweierlei Wirkungen, denn Theorie und Praxis fällt in der christlichen Religion nicht auseinander; theoretisch beschäftigt den Gläubigen nur das, was ihm zugleich eine praktische Forderung stellt; eine kalte Theorie giebt es gar nicht in der Religion, alle Objekte in ihr sind nur für den Glauben im Vollsinne da; der volle Sinn des Glaubens aber schliesst eine volle Teilnahme und Stellungnahme der Persönlichkeit ein. So entspricht denn dem Einheitsgedanken des orthodoxen Symbols, worauf alles in der Theologie einzurichten ist, der einfache Akt der *fides*, aus welchem alles Denken, alles Streben und alle Werte und Gefühlszustände, auch die Regeln für die Pflege des verwickelten Gemeinschaftslebens mit Notwendigkeit und doch in freier Lebensbewegung hervorgehen, die *„spiritalis et innocua fides Christiana“* der Canones (s. o. S. 69), welcher die *veritas* und *simplicitas* in Begriffen und Lebenshaltung wesentlich ist (39, 17). — Das Glaubensobjekt kann also nicht zwiespältig sein; auch kann nicht die Theologie den Umfang der Glaubensgegenstände erweitern und den Glauben in diesem Sinne bereichern, sondern muss sich an dem Einen Gott (Christus) des Glaubens genügen lassen. So sind denn Gott und Christus identisch, oder: der Glaube erfasst in Christus eben Gott, und nichts anderes kann der Sinn des kirchlichen Bekenntnisses sein (s. o. S. 87 und 141). In praktischer Hinsicht äussert sich die Einfalt des Glaubens als Askese; sie ist nur die Erscheinungsweise des tiefer liegenden Vorganges, dass dem Subjekt Gott alles wird. Der asketische Grundsatz kann mit der Formel des Bekenntnisses in Zusammenhang gestellt werden (s. o. S. 143); denn die theoretische und praktische Einheit sind nur die zwei Seiten derselben Aufgabe des Glaubens. *P.* hat damit dem Nicänum, der bei ihm stehenden Formel *Christus-Deus*, einen Sinn abgewonnen, welcher von der nachnicänischen Rechtgläubigkeit abweicht in der Richtung des Athanasius, aber doch sich nicht mit dem Sinn des Athanasius deckt. Gemeinsam ist ihnen, dass sie in Christus die absolute Offenbarung Gottes sehen und dies durch das Bekenntnis formuliert finden wollen; aber in der Vorstellung vom Heil gehen sie auseinander. Von der griechischen Idee der Vergottung weiss *P.* nichts; sie ist dem echten Geiste des

Abendlandes an sich fremd gewesen. *P.* kennt eine ähnliche Formel, die aber jener mystisch-realistischen Denkweise in Wahrheit entgegengesetzt ist, er spricht vom Einwohnen Gottes im Menschen oder von der Restitution und Konservierung der göttlichen Natur im Menschen. Damit meint er aber beidemal nichts anderes, als was in den bescheideneren Ausdrücken „göttliches Ebenbild" und „gänzliche Hingabe an Gott" gesagt ist. Es würde mit dem ganzen Prinzip seiner Theologie, mit der Ablehnung aller philosophischen Elemente im eigentlichen Glaubensobjekt, streiten, wenn er den Heilsprozess als einen metaphysischen Vorgang schildern wollte. Auch wo er das ewige Leben schon im Diesseits äusserlich sich im Leib als der Wohnung Christi widerspiegeln lässt (83, 2 f.), ist der tiefere Sinn seiner bildlichen Rede, dass die Strenge der äusseren Lebenshaltung der Tiefe des neuen Geisteslebens zu entsprechen und dessen Energie zu fördern habe. Was von Metaphysik und Mystik in der Zeichnung des Heilsprozesses bei *P.* sich findet, kann nicht den Anspruch einer dogmatischen Festsetzung oder eines exklusiven Ausdruckes für das religiöse Erlebnis machen; diesen Anspruch muss er im Gegenteil konsequent ablehnen (s. o. S. 104 f.). Das religiöse Erlebnis selbst aber ist für ihn das Überwältigtsein vom Eindruck des Unendlichen, vom Gedanken Gottes, und die freie Selbsthingabe an das Eine, ob es nun über dem Ich oder in dem Ich gedacht werde, mit Darangeben alles dessen an der eigenen Person oder in der Welt, was die Gottesgemeinschaft hindern könnte, also kein magischer Vorgang, sondern ein geistiger Akt. Wenn ihm unter jene Hindernisse nun freilich *in praxi* alles fällt, was „Welt" heisst, so ist dies nicht die Folge einer metaphysischen Erwägung, sondern einer Stimmung (s. o. S. 105). Auch das endliche Ziel der Erlösung ist für *P.* nicht dasselbe, wie für Athanasius und die hellenischen Väter überhaupt: nicht die Schauung Gottes als Inhalt des ewigen Lebens, sondern ein Erreichen der höchsten Stufe des Aufstieges, der in dem immer innigeren und reineren Gottzugekehrtsein besteht, welches die wachsende Abwendung von der Welt zur Kehrseite hat (91, 10 f). Man könnte sagen, es sei der absolute Grad der Askese, wenn nicht diese nur ein sekundäres Moment, nur eine Begleiterscheinung und ein Hilfsmittel wäre (so auch 81, 13 ff.). Es ist das gänzliche Vereinigtsein der ganzen Person mit Gott oder Christus, wovon also auch die Leiblichkeit nicht ausgeschlossen sein kann in ihrer natürlichen Eigenschaft als Wohnstätte des Geistes (83, 2 ff. cf. can. 32. 82). Der weltmüden Stimmung gemäss stellt es sich als „Ruhe in Christus" dar (85, 15 f.),

ist aber kein einseitig intellektueller Zustand, sondern die Vollendung der im Glauben erlebten Gotteinigung, in welcher die Erfahrung göttlicher Liebe und Erziehung als wesentlich mit inbegriffen ist; dies rechnet *P.* mit zu der *incorrupta beatitudo* (97, 7 ff.). Das Verständnis des Christentums ist also hier gründlich verschieden von dem der alten und der griechischen Kirche; es ist weder Metaphysik noch Moral noch auch ein Kompositum aus beiden; es ist der Glaube an den sich offenbarenden Gott, ein persönlicher Akt, in welchem das Bewusstsein der Abhängigkeit und der Entschluss zur Selbsthingabe sich durchdringen, und aus welchem die sittliche Aufgabe von selbst folgt nur, weil in ihm das Sittliche im Keim schon enthalten ist. Man hat von dem mystischen Zug dieser Theologie gesprochen (so *L. Massebieau* in *Annales de bibliographie théologique* 1889, S. 1 ff.; *„une âme nourrie du mysticisme paulinien et johannique“*). Der ethische Charakter des *P.*'schen Glaubens wird dabei verwischt. Und zur Mystik im geschichtlichen Sinne fehlt das Wesentlichste, die Metaphysik; selbst die paulinische Christuslehre hat ihre grundlegende theologische Bedeutung hier verloren.

In den einzelnen Lehrstücken ist *P.* über den Streit der Schulmeinungen, weil über den Impuls aller Schultheologie erhaben.[1] Seine Aussagen wollen daher auch nicht an der Dogmatik im alten Stil gemessen sein. So wenig sein Glaube von dem dogmatischen Mysterium lebt (s. o. S. 141), so fern liegt es ihm, die Besonderungen des Glaubensgedankens als dogmatische Sätze aussprechen zu wollen. Denn Inhalt des Dogmas ist ihm nur Gott, der in Christus offenbar geworden ist. Das Wie ist nicht Sache des Glaubens und nicht ein Gegenstand, der des theologischen Streites wert wäre (s. o. S. 81. 139). So besagt ihm die Trinitätslehre die Gewissheit, dass in Christus der wahre, Eine Gott, mit Hilfe des göttlichen Geistes ergriffen wird, und weiter nichts; sie ist die christliche Fassung des Monotheismus nur, wie man es von jeher im Abendland verstanden hatte; die Lehrentwicklung des 4. Jahrhunderts im Morgenland hat ihm nichts Neues hinzugebracht, eher die klare Position verdunkelt (s. o. S. 87 f. 141 f.). Die Sätze der natürlichen Gotteslehre drücken ihm nichts anderes aus, als die kirchliche Trinitätslehre; ihr Verhältnis zu dieser ist kein Problem, kann keines sein, da in ihnen der Glaube sich nicht an ihren philosophischen Bestandteil hält,

---

[1] *Massebieau* a. a. O. meint, *P.* habe es für genügend zur Orthodoxie erachtet, in Übereinstimmung mit dem Symbol zu bleiben, in den vom Symbol nicht behandelten Stücken dagegen sich Freiheit gelassen, wie Origenes.

sondern nur eine Variation seines einen hohen Themas findet, sofern er Gott naturgemäss auch in positiver Beziehung zur Welt denken muss neben dem Gegensatz von Gott und Welt, welcher sich für die ethische Arbeit an der eigenen Person ergiebt. Eine Anthropologie hat *P.* nicht; zwei Interessen, die ihn hier bestimmen, führen ihn zu dogmatisch widersprechenden Sätzen, je nachdem er nämlich die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit gegenüber einer dualistischen Kosmologie und Anthropologie zu betonen hat oder wiederum in praktischer Absicht die im Menschen liegenden Gegensätze, die ihn bald nach oben, bald nach unten ziehen, eindringlich zum Bewusstsein bringen will. So scheut er sich nicht vor dualistisch und neuplatonisch klingenden Formeln für den anthropologischen Thatbestand, der ja übrigens von keinem der alten Väter zu dogmatischer Klarheit erhoben worden ist, von *P.* aber nicht dazu erhoben werden wollte (s. o. S. 96 f. 103 f.). Hier ist im Vorbeigehen auch noch daran zu erinnern, wie frei *P.* in seinem Kampf gegen den manichäischen Dualismus in der Dämonologie sich stellt, wie er zuletzt auch den Begriff des Teufels, so wesentlich er für seine Theologie zu sein scheint, in ein blosses Symbol verflüchtigt (s. o. S. 142. A. 2). Einer der schwächsten Punkte ist die Lehre von der Person und dem Werk Christi. Die Canones (s. o. S. 60) halten sich an die biblischen Formeln für das letztere und machen einen Versuch, die Christologie teleologisch aus dem Werk Christi abzuleiten. Aus seinem Eigenen hat *P.* nicht genug beizubringen, um die geschichtliche That und die geschichtliche Person in Christus zu würdigen. Von seinem Standpunkte aus ist er der urbildliche Asket (S. 115. 136 f.) und in seiner Doppelnatur die gewaltigste Darstellung der religiös-ethischen Gegensätze, Gott und Welt (S. 138 f.). Aber für ein Verständnis des Geschichtlichen in der Religion fehlen alle Voraussetzungen; denn in Christus wird Gott selbst ergriffen, und diese Thatsache ist *P.* genug; eine metaphysische Vermittlung wäre ihm nur störend, und für eine andere war das Denken noch nicht reif (s. o. S. 116).

Auch den geschichtlichen Urkunden der Offenbarung steht *P.*'s Theologie frei gegenüber und doch wieder nicht frei, wenn man es eine Unfreiheit nennen mag, dass sie sich in allem an die Anregung aus der H. Schrift hält und eine Schrifttheologie sein will (s. z. B. 87, 2 ff. 100, 5 ff.: *scientia veritatis*). In Wahrheit ist sie frei, ist unabhängig von Schulmeinungen und Glaubenszwang, unabhängig von Vorbedingungen, die nicht jeder erfüllen könnte; sie ist jedem möglich, der den Glauben hat, und ist nichts anderes, als intensiveres Sichaus-

leben des Glaubens im Bewusstsein (100, 5 f.). Und der Biblizismus begründet keine Abhängigkeit vom Buchstaben. Denn die Schrift ist nicht sowohl historische Urkunde als ein Gnadenmittel für den Glauben, für den Geist, welcher aus jeder Stelle seine höchsten Gedanken herausliest, sein höchstes Wissen und Wollen daran nährt, indem er immer Gott oder den ganzen Menschen, d. h. immer den zentralen religiösen Akt, nach Seiten des Objektes oder Subjektes, darin findet und an jeder Schriftstelle Veranlassung nimmt, sein Leben nach dem höchsten Gesichtspunkt wieder zu orientieren. Ein allegorischer Sinn ist es daher, was meist in der Schrift gesucht wird. Aber nicht als ob dies immer sein müsste; auch die buchstäbliche Meinung, z. B. des Schöpfungsberichtes, hat unter Umständen für den Glauben Wert und bleibt bestehen. Das Allegorisieren in der Exegese verlangt auch keine besondere Technik, ist nicht Sache einer Schulung, sondern Zeugnis von der Kraft des Glaubens; die γνῶσις ist nichts Besonderes neben der πίστις. Im Verhältnis des A. T. zum N. T. hat diese Freiheit vom Buchstaben die Folge, dass man hier das geschichtliche Problem nicht empfindet und nur die Möglichkeit und den Vorteil einer Benutzung beider Testamente nachweist. Ganz ohne Abzüge geschieht dies nicht; die messianisch-typische Bedeutung des A. T. und der geschichtliche Fortschritt im Neuen ist nicht ganz vergessen (s. o. S. 147. 166); aber es stösst die prinzipielle Stellung nicht um (s. o. S. 80 f. 146 ff. 165 ff.). Und diese tritt noch glänzender heraus im Urteil über den Kanon; die höchste Idee des Glaubens ist Norm für Annahme oder Nichtannahme einer Schrift; ja Offenbarung und Glaube rücken so nahe zusammen, dass jene endlich nichts weiter ist, als die Äusserung des Glaubens oder Geistes (S. 188 f.). Aber es greift keine Willkür Platz, denn feste äussere Autoritäten sind da und geschichtliche Grundlagen werden anerkannt, die über allen Zweifel und alle Fragen erhaben sind: der festumschriebene Kanon, die apostolische Tradition in der Kirche und vor allem das Symbol (S. 191 ff.). Wie sich die Freiheit mit diesen Autoritäten reimt, hat *P.* nicht gezeigt; es fehlt in seinem Glaubensbegriff die Beziehung auf geschichtliche Thatsachen; so hat er nur postuliert, dass Freiheit und Tradition nebeneinander ihr Recht haben. Eine Grenze zwischen beiden hat er nicht gezogen; er hat nicht, wie man schon gemeint hat, die Freiheit des theologischen Denkens auf die vom Symbol noch frei gelassenen Stücke in der Art des Origenes eingeschränkt; genau besehen hat er ja alles, auch die ihm heiligsten Teile des Symboles, seinem Glaubensgedanken in souveräner Weise dienstbar gemacht. Aber er hat

die katholische Kirche mit ihrer Tradition als die Grundlage des Glaubens vorausgesetzt.

Die Ethik *P.*'s ist einseitig. Der Hinweis auf die Pflichten gegen andere, auf die Liebe und Gerechtigkeit (s. bes. 59, 1 f. 91, 2 ff.) ist doch nur beiläufig; aus der religiösen Grundposition wird zunächst doch nur die asketische Aufgabe abgeleitet und die Liebespflicht, gerne im Anschluss an I. Petr. 1, 22, als Ergänzung nachgebracht. Nur die Canones heben, den Manichäern gegenüber, die Berufspflicht und Standespflicht geflissentlich hervor. Bei der asketischen Stimmung *P.*'s ist im Auge zu behalten, dass sie nicht aus einer dogmatischen Ansicht über die Welt entspringt, daher sie auch nicht hindert, in der Praxis das Prinzip zu mildern, ohne doch damit dem Prinzip untreu zu werden, denn dieses schliesst die Rücksicht auf den Zustand, das Bedürfnis, die Anlage des Subjektes eben mit ein. Die Askese ist nicht Selbstzweck, sondern nur Ausfluss und wieder Hilfsmittel der Gemeinschaft mit Gott (can. 33—37, s. o. S. 60 f. 105. 108). So nahe daher die Entsagung mit dem obersten Glaubensgedanken zusammengestellt, mit dem Gottesglauben in Zusammenhang gebracht ist (S. 143), so bedeutet sie doch eine dehnbare Aufgabe, deren höchste Steigerung nicht allen zugemutet wird (S. 107 f.), und welche zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Grad erreicht (S. 117 f.), weil sie eben ein erzieherisches Mittel ist; allerdings das wirksamste Mittel, um des Christen Ziel zu erreichen (*tendendi ad dominum* etc. 91, 9 ff.). Es sind noch andere Mittel daneben; die *novitas vitae* infolge von Selbsterkenntnis und Verständnis des Gottesgebotes ist der zutreffende Ausdruck für den Weg zum Ziel und schliesst noch wesentlich andere Pflichten ein, als den Verzicht (s. zu den angeführten Stellen bes. noch 92, 17 ff. 99, 12 ff.). Der Charakter des Lebensideals ist aber doch der asketische, das „vollkommene Werk" ist völlige Entsagung (36, 8; freilich ein anderes Mal: Entsagung und göttlicher Sinn 72, 16 f.); die Gefahren des Christenlebens werden mit Vorliebe als Reize für die *concupiscentia* und nach Massgabe von I. Joh. 2, 16 f. geschildert (94, 16 ff. 96, 8 f. 101, 25 f. 61, 10 f.). Allein das Ziel des Christentums liegt trotz dieser (aus der sinnlichen Anlage und Weltmüdigkeit der altgewordenen Welt entspringenden) Stimmung des religiösen Gemütes höher: es liegt, wie gesagt, für *P.* nicht in demjenigen, was die alexandrinische Theologie und ägyptische Mönchsreligion dafür ausgaben, nicht in der Seligkeit der Beschauung sei es in lebendiger Erkenntnis, sei es in leblosem Schweigen. Läge es da, so hätte ein Mann von dieser Kraft des Willens auch Ernst gemacht

und die Konsequenzen für das Leben für alle gezogen; er konnte nicht mit dem Halben sich begnügen, er konnte nicht, auch nicht den Irrgläubigen gegenüber, die Naturgrundlagen der Sittlichkeit und Gesellschaft festhalten, er musste die Strenge der Forderung auf alle Gläubigen ausdehnen, da alle ebenso an der Heiligkeit, wie am Glauben und dem christlichen Erkennen teilhaben sollten (can. 43. vgl. can. 41). Das Lebensideal *P.*'s entbehrt dieser griechischen Begründung. Aber wo liegt denn für ihn das Ziel, von dem aus er sein gemildert asketisches Ideal entworfen hat? Es ist in der That schwer zu sagen, was die *summa* (91, 11) sein sollen, zu denen das gute Werk und das gute Leben hinanführt. Schwer schon deshalb, weil die „Ruhe in Christus" oder das Zurückgekehrtsein zum Herrn bald ganz deutlich ins Jenseits verlegt wird (46, 14. 85, 15. 91, 1), bald als schon im Diesseits erreichbar und als der höchste Grad der Weltflucht selbst erscheint (65, 22. 66, 3. 68, 9, vgl. a. can. 37: *beatam . . . paupertatem*). Letzterem gegenüber ist aber nochmals zu betonen, dass jedenfalls Erfahrungen auf dem Gebiete des Willens mit zum Zustande der Seligkeit gehören (97, 7 ff.); und in dem Bilde des jenseitigen ewigen Lebens ist das „Herrschen der Gerechten mit Christus" nach can. 110 der hervorstechende Zug. Der praktische Geist des Abendländers war in *P.* dem griechischen Mönchsideal und seinem Endzwecke nicht zugänglich. Das Christentum war ihm eine Sache des Wollens und Handelns, auch im Stande der Vollendung kein blosses Schauen und Ruhen. Dazu stimmt der eschatologische, ja chiliastische Ton, der hin und wieder anklingt (s. zwar nicht 66, 1 f. und 79, 27 f., aber 35, 6 f., 46, 10 f. 55, 23. 81, 6 ff. 85, 15 f. 87, 15. 93, 12. 95, 21 f. 102, 2 f. can. 1. 38. 49 f.).

Das schlecht umrissene Bild der christlichen Hoffnung darf aber nicht verantwortlich gemacht werden für *P.*'s scheinbar unsichere Haltung[1]) im Entwurf einer christlichen Lebensregel, welche bei vorausgesetztem gemeinsamem Ziel und gleichem Heils- und Geistesbesitz aller doch verschiedene Grade der asketischen Zumutung festsetzt. Soweit das Weltflüchtige in seinem Programm nicht ein Erzeugnis der allgemeinen Stimmung zusammen mit seiner religiösen Grundposition ist, findet es seine Erklärung in der praktisch kirchlichen Aufgabe, welche *P.* sich gesetzt hat. Aus ihr sind auch die wesentlichsten Züge seines Hoffnungsbildes geflossen. Seine Praxis redet hier deutlicher als seine Theorie. Er hat ein Mönchtum befürwortet, das nicht in einem individuellen

[1]) Siehe dazu die can. 33—38, s. bes. zu can. 37 (o. S. 26 f.).

Gottesgenuss, sondern in einer kirchlichen Aufgabe das Recht des Daseins erkannte. Vom ersten Augenblicke der Weltabkehr ist der Dienst der Kirche seinem mönchischen Kreise das Ziel gewesen; und weil die Evangeliumspredigt der Kern des kirchlichen Dienstes ist (can. 39), so bildet neben der Abwendung von allen Beziehungen weltlicher Art das theologische Studium den Vorzug dieser Mönchsgesellschaft (s. o. S. 250 f.). „Schüler" des Herrn zu sein, war der Vorsatz (35, 2); nicht Berufslosigkeit, sondern der höchste Beruf, der apostolische, war ins Auge gefasst (*proposito* 35, 17 f.). Erscheinungen späterer Jahrhunderte sind hier vorausgenommen worden; nur dass man hier auf kirchlichem Boden stand, während die späteren Gründungen und Reformen des Mönchtums im Abendlande immer erst den Zusammenhang mit der Kirche suchen oder sich mit ihr auseinandersetzen mussten [1]). Die Gründung — wenn sie *P.* zugehört, ist aus dem Wesen der Kirche heraus gedacht, allerdings so, wie er sich die Kirche und ihre Aufgabe vorstellte.

Wenn man irgendwo von Paulinismus bei *P.* reden darf, so ist es bei seiner Auffassung vom Wesen der Kirche. Die Spekulation des Paulus ist ihm so gut wie alle Spekulation fremd geblieben. Auch die Auseinandersetzung der Religionen und die der Religion mit der Sittlichkeit liess er auf sich beruhen; dafür hatte er kein Verständnis und die Zeit forderte noch nicht dazu auf, an diesem Punkte in den Mittelpunkt des paulinischen Denkens einzudringen. Und doch hat er den Paulus verstanden, wie vor ihm schon lange keiner. Denn ihm war der Glaube in seiner Allgewalt aufgegangen, der Glaube, der den ganzen Menschen fordert, aber auch ein Ganzes giebt, der Glaube, der den Unendlichen hat und daher in sich unendlich ist, der Glaube, der in der Erkenntnis Gottes und des eigenen Herzens nicht müde und nicht satt wird und doch nicht in philosophische Gnosis sich auflösen darf, der Glaube, welcher unendliche sittliche Aufgaben eröffnet und doch etwas Höheres ist als Moral und auch als Askese, der Glaube, welcher in Wahrheit Geist ist, der Geist der Profetie, jedem Laien das Höchste gebend und ermöglichend, ein Geist der Freiheit (s. o. S. 190 can. 43). Zwangslos leiten sich aus diesem Glauben alle Urteile über christliches Denken, Fühlen, Wollen, Schaffen ab (s. die Theologie der Canones, o. S. 69 ff.) und so auch das Urteil über das Wesen der christlichen Gemeinschaft. Dass alle Aussagen über die Funktionen

[1]) Siehe *A. Harnack*, das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, 3. Aufl. 1886.

des Gemeindelebens am Begriff des Glaubens, bzw. Geistes orientiert sind und darin ihre Quelle und ihr Ziel gefunden wird, ist echt paulinisch (s. o. S. 69). Allerdings ist daneben mit Vorliebe auf die Gesammtkirche Bezug genommen, aber nicht als auf eine sakramentale Anstalt oder einen hierarchischen Organismus, sondern unter dem idealen Gesichtspunkt des *corpus Christi*. Und wenn die Kirche die Trägerin des Heiles für den einzelnen ist, so ist sie dies nur als Vermittlerin des Bekenntnisses und der Taufe (5, 10. 17, 19. 31, 29) oder auch des göttlichen Gebotes oder Wortes (99, 6 f.); aber den Ausschlag giebt ja bei allen diesen Gnadenmitteln die freie Entscheidung und der Glaube, und so ruht thatsächlich die Kirche ihrerseits wieder auf dem einzelnen und hat ihre Wirklichkeit im Glauben des einzelnen (68, 1 s. o. S. 79 f.), wie denn auch der einzelne durch eigene Busse und Besserung den gelockerten Zusammenhang mit dem Leibe Christi wiederherzustellen hat (60, 14). Von magischer Wirkung der Sakramente kann unter solchen Voraussetzungen nicht geredet werden (vgl. o. S. 116. 137 f.); auch findet keine Disziplinierung des Lebens durch starre kirchliche Forderungen statt, es giebt keine kirchlichen Werke, die sich von den Äusserungen des Glaubens unterscheiden würden (auch nicht nach 91, 9 f.); das Christenwerk besteht in dem Werden und Wachsen des neuen Menschen (67, 19 ff.). So giebt es überhaupt keine kirchliche Bevormundung; der Bischof ist nur Berater, Mahner, wie Lehrer und Vermittler des tieferen, lebendigeren Verständnisses der Glaubenswahrheit (58, 6 ff. 60, 15 ff. 80, 26 ff. can. 39). Von einer besonderen Amtsgnade hört man nichts, die Laien haben den Geist so gut wie der Klerus (can. 43 vgl. o. S. 188 ff.), der Unterschied zwischen beiden ist ein Unterschied des Berufes, und es ist schliesslich eine verschiedene Veranlagung, welche zum Dienst in der Kirche befähigt oder unfähig macht (can. 44). [1]).

Die verschiedene Anlage entscheidet ja auch über den dem einzelnen möglichen Grad der Weltflucht (36, 1 ff.). Askese und kirchlicher Dienst sind stets aufeinander zu beziehen, das war die Meinung *P.*'s. Er verlangte von den Klerikern ein strenges Leben, vielleicht auch ein kanonisches Zusammenleben (dies ist nicht ganz sicher auszumachen, s. 85, 3 ff. 87, 2 ff. 35, 6), und er gab den Mönchen die Richtung auf das kirchliche

[1]) Wenn also *P.* in der Ablehnung der griechischen Theologie aus dem Geist des Abendlandes heraus dachte, so verleugnet sein Gemeindeideal den Geist des abendländischen Kirchenbegriffes (vgl. *Harnack*, Dogmengesch. III S. 25 f.).

Amt als auf ihren Beruf. Dieses Mönchsideal ist nicht aus dem Morgenland importiert, wie das Mönchtum Galliens, es ist auch nicht aus dem Ziel des Gottgeniessens abgeleitet, wie bei Augustin, es ist autochthon, aus der Stimmung der Zeit und der Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft heraus gedacht, und wenn man je Vorbilder zu seiner Erklärung für notwendig findet, so liegen sie in der Kirche des apostolischen Zeitalters.

Von zwei Seiten drohte der asketischen Bewegung, die *P.* ins Leben gerufen oder die er doch erst belebt hatte, Gefahr. Es lag nahe, die Weltflucht als das echt und allein Christliche zu verstehen und, unter dem Einfluss griechischer Ideen oder unter der Übermacht der Stimmung zum einzigen Massstab für alle zu erheben. *P.* hat einer dahingehenden Strömung, die möglicherweise auch durch den Manichäismus berührt ist, entgegenzutreten (s. o. S. 107). Er thut es, indem er den bloss erzieherischen Hilfscharakter der Entsagung hervorhebt. Zu einer reinen Ableitung der Grenzen des ausgesprochenen Mönchtums aus dem Zwecke des kirchlichen Amtes hat er es nicht gebracht, so wenig, als die apostolische Zeit; denn der Nachweis konnte niemals ganz gelingen, dass für die Nachfolger Jesu der kirchliche Beruf alle weltliche Lebenshaltung ausschliesse, und dieser Grundsatz kam erst heraus, wenn man die Stimmung der Zeit (sei es die Parusieerwartung oder die pessimistische Ermüdung im Kultur- und Gesellschaftsleben) dazu nahm, einen Faktor, welcher sich gerade für *P.* nicht in Begriffe fassen liess. — Die bedenklichere Gefahr lag aber in dem Widerstand von oben her. Das Lebensideal und dessen Abzweckung erregte Anstoss. Das Mönchtum hatte damals vielfach im Abendland mit der Ungunst stramm kirchlicher Kreise zu kämpfen; das Laientum trat darin mit einem Vollkommenheitsanspruche auf, welcher die privilegierte Stellung der Geistlichkeit bedrohte. Dass auch *P.* diese Ungunst zu erfahren hatte, scheint auffallend, da doch seine Absicht gerade auf das kirchliche Amt und die Erziehung zu dem Amte geht. Aber eben diese Absicht rief den Widerstand des Klerus in verstärktem Masse hervor; denn sie enthielt eine Ansicht vom kirchlichen Amte, welche der hierarchischen Auffassung widersprach, die Ansicht nämlich, dass das kirchliche Amt stets neu aus dem Geist der Gemeinde und aus dem lebendigen Glauben sich erzeuge (vgl. o. S. 71). Die apostolische Eigenschaft des Amtes, wie man sie offiziell verstand, und die Amtsgnade, welche durch die apostolische Succession übertragen wurde, geriet ins Wanken, und die Scheidewand zwischen Laien und Priesterschaft war durchbrochen, be-

sonders wenn auch die magische Wirkung der Sakramente zu gunsten der lebendigen Aneignung des Heils durch den Glauben verflüchtigt wurde (s. o. S. 69 ff.). Zweierlei Kirchenbegriffe lagen hier im Streit; deswegen ist der Konflikt auch nicht bloss der einer theologischen Richtung oder einer Konventikelbewegung oder einer Mönchgemeinde gegen die Kirche gewesen, sondern zu einem Schisma geworden.

Und dieses hat durch einen weiteren Umstand eine eigentümliche Geschichte durchgemacht. Der Gegner tritt von Anfang an mit der Miene des formellen Rechtes auf, mit dem Anspruch auf kirchliche Autorität und in Anlehnung an den römischen Stuhl. Hydatius ist nicht bloss mit den Vorgängen in den priscillianischen Gemeinden bekannt, sondern nimmt vor und nach der Synode etwas wie eine Visitation dort vor; auch die Gemeinde *P.*'s selbst stand in engerer Beziehung zu dem Bischofsitz in Hemereta (39, 19), gehörte also zu Lusitanien [1]). Hydatius handelte in dieser Sache zunächst also als Metropolit von Lusitanien. Aber dieser Anspruch war nicht durchaus anerkannt; er bildete erst noch ein Ziel seiner Kirchenpolitik und war im *P.*'schen Handel dasjenige, was unter der Oberfläche spielte, aber die Gemüter um so mehr erhitzte. Die kirchliche Organisation Spaniens lag noch sehr im Argen; das giebt selbst ein Historiker zu, der zum Preis eines vermeintlichen Heiligen die Ordnung der kirchichen Dinge möglichst weit hinaufrückt [2]). Und die neue Richtung war dem strafferen kirchlichen Zusammenschluss nicht günstig; ihr Kirchenbegriff war auf die Selbständigkeit der Gemeinden berechnet; die Gemeinde ist der Organismus, in welchem jenes Glaubensleben sich verwirklicht, das die Canones nach seinen verschiedenen Erscheinungsweisen zeichnen. Die hierarchische Tendenz des Hydatius stiess daher auf heftigen Widerstand; man begann ihn zu kritisieren und zu kontrollieren, das Selbstbewusstsein der kleinen Bischöfe — deren manchen er wohl gerne zum Presbyter heruntergedrückt hätte — wuchs, je diktatorischer der seinwollende Metropolit, der doch auch nur ein Bischof war (34, 7 f.), mit seinen Zumutungen auftrat (s. o. S. 172). Zuletzt ging die Opposition so

---

[1]) Die Angabe des *Prosper Aquit.* zum J. 379, wornach *P.* gallicischer Bischof gewesen wäre, ist also unrichtig und erklärt sich aus der nachmaligen Gestaltung der Dinge, wo dann allerdings Gallicien der Herd der Bewegung heissen konnte.

[2]) *Gams*, Kirchengeschichte Spaniens II, 1. S. 190. (im Kapitel: „Hosius und die Anfänge der Metropolitanverfassung in Spanien").

weit, in der eigenen Gemeinde des Hydatius einzugreifen, zum Beweis, dass man sich ihm kirchlich ganz gleichberechtigt fühle. Dabei war es ein ganz besonders wirksamer Schachzug, dass man sich nicht bloss im allgemeinen mit dem spanischen Episkopat in Verbindung setzte, sondern gerade von Symposius und Hyginus zustimmende Äusserungen zu erlangen wusste. Zwar da diese in Gallicien und Bätika die Stellung des Metropoliten einnahmen oder anstrebten, so war es ein Widerspruch gegen das Prinzip der Gemeindeselbständigkeit, ihre Hilfe zu bevorzugen; aber sie gegen den Bischof von Hemereta auszuspielen, hinderte der prinzipielle Standpunkt nicht. Und es waren gute Bundesgenossen; denn zwischen ihnen und Hydatius bestand Eifersucht. Hemereta suchte sich zum kirchlichen Mittelpunkt Spaniens herauszuarbeiten. War sie doch zu des Ausonius Zeiten die politisch wichtigste Stadt [1]). So dominierte Hydatius auf der Synode von 380 nicht bloss, weil die zur Sprache kommenden Fragen seinen Sprengel zuerst angingen; daraus konnte sich für ihn noch lange nicht das Recht ableiten, das er dort für sich in Anspruch nahm. Wenn eine spätere kirchliche Darstellung den Symposius nur einen Tag auf der Synode weilen lässt, so mag daran immerhin soviel richtig sein, dass die Rivalität der mächtigsten Bischöfe die Synode gesprengt hat, ehe Hydatius seine Absicht in Betreff der Priscillianisten erreicht hatte, und dass zwei Perioden des Konzils unterschieden werden müssen, deren zweite allerdings nur ein Parteitag unter des Hydatius Leitung gewesen ist; von daher mögen die widersprechenden Ansichten der Parteien über die Beschlüsse des Konzils und ebenso die Differenz der Bilder stammen, welche man aus *P.* und aus den Canones der Synode über ihre Festsetzungen gewinnt (s. o. S. 253 f.). — Es scheint mir jedenfalls die gesichertere Annahme, bei Hyginus und Symposius von kirchenpolitischen Gesichtspunkten auszugehen und daraus ihre Parteinahme zu erklären; ob sie auch innerlich sich dann *P.* genähert haben, ist anderweitig festzustellen, und muss bei Symposius bejaht werden, in dessen Sprengel sich ja die Bewegung nachher ihre eigentliche Heimat geschaffen hat; dem Hyginus dagegen steht *P.* zur Zeit des *libellus ad Damasum* ferne (41, 5 ff.); und er wird nicht leicht in eine nähere Beziehung zu ihm getreten sein (trotz *Sulpic. Sev.* Chron. II. 47, 4), denn Hyginus

---

[1]) *Ausonius*, Ordo nobilium urbium IX.:

— Submittit cui tota suos Hispania fasces.
Corduba non, non arce potens tibi Tarraco certant,
Quaeque sinu pelagi iactat se Bracara dives. —

stand bei gewissen Kreisen der spanischen Kirche, mit welchen *P.* sich in wichtigen Punkten berührte, nicht gerade im besten Rufe, nämlich bei den Luciferianern (s. den *Libellus Precum*, Migne t. XIII, n. 20 f.).

Die Beziehung *P.*'s zu den sog. Luciferianern darf als der sicherste Anhaltspunkt gelten für den Versuch, ihn und sein Schisma in den sonst bekannten Gang der kirchlichen Entwicklung des Abendlandes einzustellen. Er ist durchaus Altnicäner; er ging aus einer kirchlichen Gemeinschaft hervor, welche das nicänisch redigierte Apostolicum als heiliges Taufsymbol im Gebrauch hatte (s. o. zu 36, 13 ff.). In dem *libellus precum* (c. 9—11) geben die petitionierenden Presbyter ein Bild von der Spannung, die seit den Tagen des Konstantius zwischen den spanischen Kirchen bestand. Potamius gehört zu der Fortschrittspartei; sein Ende wird von den fanatischen Altnicänern mit Schadenfreude berichtet; es ist noch in jedermanns Munde. Und Potamius war mit auf der Synode in Cäsaraugusta. *P.* spielt auf ihn an und setzt voraus, dass er es mit seinen Gegnern halte (s. zu 47, 18 ff.). Bei dem lebhaften Verkehr, den die Altnicäner mit Spanien unterhalten haben müssen, um mit den dortigen Ereignissen so auf dem laufenden zu sein, wie Faustinus und Marcellinus es verraten, ist es nun doppelt bedeutsam, dass in dem *libellus precum* Züge vorkommen, welche grosse Ähnlichkeit mit der *P.*'schen Richtung aufweisen; zumal da er fast genau in dieselbe Zeit fällt, wie die uns zugänglichen Schriften *P.*'s. Und auch die Schrift des Faustinus „*de trinitate*", an Flacilla, liefert hiefür Material (bei Migne t. XIII, p. 29 ff.). Keiner weiteren Erörterung bedürfen die trinitarischen Sätze, welche wie bei *P.* auf die Einheit der *deitas*, der *substantia*, der *virtus*, der *potestas* in der Trinität Gewicht legen (de trin. c. 2, vgl. *P.* 5, 9. 34, 17); bemerkenswert ist aber, dass im Taufbefehl der Singular „*in nomine*" wie von *P.* (37, 21) premiert wird (de trin. c. 7). An *P.* 6, 17 mag es erinnern, wenn die beiden Presbyter sich den Parteinamen verbitten und sich nur nach Christus genannt wissen wollen (lib. prec. 23 f.). Unter den Titeln, welche sie dagegen den arianisierenden Bischöfen beilegen, findet sich neben „Anthropomorphiten", „Apollinaristen" u. s. w. bezeichnender Weise auch „Origenisten" (32); dieselben sollen aus den Glaubenssätzen disputable Schulmeinungen gemacht haben (33: *inani studio philosophorum solis disputationibus litigantes . . . ut iam sicut in scholis ingenii videatur inter eos esse certamen, non autem sacra defensio verae religionis)*, und Faustinus tadelt an den Arianern, dass sie mit aristotelischen Kategorien und mathematischer Methode die Theologie verfälschen

(de trin. c. 1 und c. 2), während er nur mit Schriftbeweisen die freche Stirne des Goliath treffen will (c. 2 in.); so wird auch an Lucifer seine Schrifttheologie gerühmt (lib. prec. 23 f.). Und daneben seine *coelestis vita.* Die Askese steht bei den Luciferianern in sonderlichem Ansehen; einer ihrer Hauptführer in Rom, ein Presbyter Makarius, bekommt darüber die höchsten Lobsprüche (lib. prec. 21), indes das bequeme Leben der „Herren Bischöfe der grossen Kirche" mit Vorliebe gegeisselt wird; namentlich aber sind es orientalische Gemeinden, wo sich das asketische Ideal mit dem Enthusiasmus für den „reinen Glauben" verschwistert. In Oxyrhinchos findet eine Erweckung in diesem Sinne statt; die Leute sind *ad hanc observantiam eruditi ... exemplo et monitu beati Pauli,* des ebenbürtigen Genossen des Antonius, und als das Schisma dort eingerichtet wird, besorgt man sich einen in dieser Hinsicht mustergiltigen Bischof in *Heraclidas, qui et in vita esset perspicuus, a prima aetate Deo deserviens, contemptis bonis saecularibus et in fide et doctrina perfectus existens,* durch *conversatio coelestis* ausgezeichnet, und den man hernach sogar aus weiter Ferne aufsucht, um in heilige Gemeinschaft mit ihm zu treten (lib. prec. 26); auch von Spanien aus bemüht man sich um ihn (lib. prec. 27); er sucht seine Gemeinde in seine eigene Lehr- und Lebensweise hineinzuziehen (a. a. O.). Ähnliches hören wir von Eleutheropolis, wo ein Frauenkloster die Hochburg des wahren Glaubens bildet (lib. prec. 29). Dort kommt es zu gewaltsamen Eingriffen der privilegierten Geistlichkeit; sie beanstandet insbesondere das Abhalten von häuslichen Gottesdiensten, für die man sich doch auf evangelische und apostolische Vorbilder beruft (lib. prec. 30; vgl. dasselbe in Rom, durch den genannten Makarius, a. a. O. 22). Erinnert dies nicht lebhaft an die Anfänge des *P.*'schen Schismas? Auch in Cäsaraugusta war das Konventikelwesen besprochen worden (s. o. S. 252 ff.). Aber man darf nicht vergessen, dass es sich bei den Luciferianern nur um einen Notbehelf handelte in solchen Gemeinden, wo sie eben nicht die Freiheit der Aktion besassen.

Auch sonst sind die Ähnlichkeiten nicht der Art, dass man *P.* einfach in der luciferianischen Richtung unterbringen könnte. Er mag erste Impulse von dort her bekommen haben, aber es ist durch ihn ein Neues geschaffen worden. Beweis dafür schon die Thatsache, dass der *libellus precum* den Priscillianismus gänzlich übergeht. Und wenn man genauer zusieht, überwiegen in der That die Unterschiede. Jene Opposition gegen die philosophische Methode in der Theologie ist doch nur eine Wendung in der Polemik, wie sie von jeher gegen den

Arianismus beliebt war; es wird aber nicht Ernst damit gemacht, wie bei *P.* Faustinus setzt sich in seiner Schrift ganz so mit den Arianern auseinander, wie es jeder kirchliche Theologe gethan hätte und wie er es allermeist von Hilarius gelernt hat. [1]) Er vertritt wohl diesem gegenüber den altnicänischen und in der christologischen Frage den abendländischen Typus (letzteres z. B. c. 2: Annahme einer menschlichen Seele durch Christus und wirkliches Erfahren von Leiden und Betrübnis); allein das Interesse, welches er diesen Fragen entgegenbringt, die Liebe, mit welcher er die Wesensverhältnisse der Trinität und die Möglichkeiten in der Person Christi durchdenkt, mit welcher er den Unterschieden von *natus* und *creatus*, der Bedeutung und Möglichkeit der *exinanitio* als *occultatio* nachgeht, die säuberliche Vorsicht, mit welcher er den Schriftstellen ihre dogmatische Tragweite bestimmt, lassen in ihm den Theologen vom Schlage des Hilarius erkennen, und wenn er im *libellus precum* (33) statt des philosophischen Gezänkes in Glaubenssachen *devotio sacramenti* fordert, so ist ihm das Dogma ein Mysterium eben als ungelöstes Denkproblem (s. dagegen o. S. 138 ff.). Sieht man auf Lucifer selbst, dessen Schriftgelehrsamkeit von seinen Anhängern so gepriesen ist, so verhält es sich auch bei ihm im grunde nicht anders; die Schriftcitate sind nur ungleich zahlreicher und mit rhetorischem Pathos vorgetragen, wie es dem theologischen Bildungsgrad des Mannes und den Anlässen seiner Schriftstellerei entsprach; eine besondere theologische Methode haben sie nicht zu bedeuten. [2]) Am meisten springt aber in die Augen die Verbindung von konservativem Standpunkt im Dogma und asketischer Richtung im Leben. Doch nirgends ist die Selbständigkeit *P.*'s deutlicher. Denn was uns in dem Bericht der Luciferianer an Askese vorgeführt wird, ist ausgesprochenermassen ägyptisches, orientalisches Mönchtum, und die dafür gewonnenen Gemeinden haben die Tendenz, in Mönchsgemeinden überzugehen; das Ziel der Kirche liegt für sie im mönchischen Leben, nicht, wie für *P.*, das Ziel der Weltflucht im Dienst an der Kirche. Die *vita coelestis* eines Lucifer oder

---

[1]) „*conceptio, partus virginis, infantiae vagitus, cunae*" etc. in c. 2 ist wie *P.* 60, 2 ff. aus Hilarius geflossen; s. ausserdem *P.* 69, 3 unter dem Text; die Verwertung von *Baruch* 3, 36 ff. in c. 3, ist wie bei *P.*, ebenfalls dem Hilarius nachgebildet (s. zu 5, 1)

[2]) vgl a. *Krüger*, Lucifer u. s. w., S. 24—30; Anlehnungen *P.*'s an ihn würden also nicht viel besagen, auch wenn solche nachgewiesen werden könnten. Aber ausser der bei Lucifer ungemein häufigen Wendung in *P.* 35, 24 (43, 4) — s. *Lucif.* ed. *Hartel* 66. 67. 68. 151. 164 u. s. w. — dürfte sich wenig finden.

Makarius (*lib. prec.* 21 ff.) war nach orientalischem Muster gebildet. Vollends geht *P.* von der Tendenz der Schismatiker ab in seinem Kirchenbegriff. Denn mit der scharfen Scheidung von Bischof (Klerus) und Laien in der Frage der Wiederaufnahme (s. *Krüger*, Lucifer, S. 66 ff.) bewegen sich die Luciferianer grundsätzlich in der Linie des Katholizismus. Also weder in der Theorie noch in der Praxis ist *P.* eine gerade Fortsetzung der auch in Spanien stark vertretenen Opposition gegen die Orthodoxie; nicht in der Theorie ist er es: denn hier war jene Opposition wesentlich durch kirchenpolitische Gesichtspunkte bestimmt, während er theologisch opponierte und eine fundamental entgegengesetzte Art von Theologie mit Zähigkeit durchführte; aber auch nicht in den praktischen Grundsätzen: denn sein Mönchsideal war heimisches Gewächs und originell. Immerhin liegen in dem Zusammenhang mit den luciferianischen Kreisen die Punkte, ohne welche *P.* als ein unerklärtes Rätsel in der Geschichte stehen würde. Hier empfing er die Anregungen zu einem Entwurf kirchlichen Lebens, der als ein Neues in seiner Zeit gelten kann. Auch das Vordringen des morgenländischen Mönchtums, das ja für jene Zeit allgemein angenommen werden darf, aber in den luciferianischen Kreisen besondere Förderung gefunden haben muss, rechne ich zu diesen Anregungen. Die Nachricht des Sulpicius Severus (Chron. II, 46, 2) von der ägyptischen Heimat des Priscillianismus könnte ein verworrener Nachklang dieses geschichtlichen Verhältnisses sein. *P.*'s Originalität ist nur um so einleuchtender, wenn man nicht bloss seine literarische Abhängigkeit, sondern auch seinen Ort in der Geschichte festgestellt hat. Im alten nicänischen Gedanken die einfachste Position des gläubigen Gemütes zu finden, eben den Einen, in Christus offenbaren und doch alles Sein tragenden Gott, der das ganze Herz und Leben fordert, aber doch das Beste hierin durch Anlage, Erlösung und Heilszueignung eigentlich selbst schafft, diese Position zum Prinzip alles theologischen Denkens zu erheben und (ob auch gewaltsam und mit Verkennung alles geschichtlichen Rechtes) an der gesammten Glaubensüberlieferung, an Schrift und Dogma, durchzuführen — das war neu und erforderte nicht bloss viel Phantasie, sondern grosse Kraft des Gedankens und eine seltene Tiefe religiöser Empfindung. Andererseits war es nicht die Sache eines blossen asketischen Eiferers (wofür man *P.* auch schon ausgegeben hat, da man namentlich seine Canones ausser acht liess) und war nicht eine Nachahmung vorhandener Muster, die Weltflucht in den Dienst der Kirche zu stellen; dazu gehörte neben dem praktischen Geiste des Abendländers eine helle Ansicht von dem Wert der kirchlichen Ge-

meinschaft. Beides zusammen beruht auf einem eigentümlichen Begriff vom Christentum und auf einer eigenartigen Erfahrung vom Christentum, oder darauf, dass die innerste und tiefste Erfahrung unmittelbar zum Begriff der Sache erhoben wurde. Die Erfahrung bestand in dem Glauben als persönlichem Akt eines Ergriffenwerdens und zugleich Ergreifens, mit der gänzlichen Hingabe an den einen Gott und prinzipiellen Entwertung der Welt. Ihr gegenüber verlor die reine Erkenntnis, verlor die Magie der Vergottung und verlor der Zauber der kirchlichen Vermittlung das Recht, ein grundlegendes Moment im Wesen der Religion zu bilden. So rein und einfach war diese Erfahrung schon lange nicht mehr gemacht oder doch nicht in ihrer Reinheit kräftig festgehalten worden. Die kirchlichen Hüllen werden abgestreift, der reine Grundgedanke der Gottesoffenbarung tritt in Wirkung und Kraft in der Tiefe der Persönlichkeit — an sich nichts Wunderbares, denn es ist die ureigene Kraft des Evangeliums, aber etwas Originales insofern, als dieses reine Erlebnis mit Bewusstsein zum Wesentlichen der Religion gestempelt wird. Vor allem wird es einmal fixiert, ob auch mit den Mitteln, welche die Zeittheologie (Trinitätslehre) bot und welche die mässige psychologische Beobachtungsgabe gestattete (*unus Deus, Deus Christus, credere* u. *renunciare, debere* u. *reddere se Deo* u. a.). Der ursprüngliche Glaubensakt ist aber dasjenige, worauf der Gedanke in jeder erbaulichen Erwägung, in jedem Urteil über Gott, Welt, Kirche zurückkommt und worin er zur Ruhe kommt. Das ist einförmig, das nötigt zu Künsteleien der Exegese und ist mit Schuld an der schwulstigen und gewundenen Stilart; aber es verleiht dem ganzen Gedankengang stets eine charaktervolle Geschlossenheit und belebt auch das Entlegenste mit der Glut frommen Empfindens; doch nicht, ohne das einzelne, sei es nun ein dogmatischer Satz oder ein Schriftwort oder eine Tradition und Institution der Kirche, der Sicherheit seiner Existenz und Form zu berauben. Denn das Prinzip des Glaubensaktes äussert sich als Kraft der Freiheit gegenüber allen äusseren Grössen, welche sich als für die Frömmigkeit massgebend aufspielen und die Entscheidung anders wohin als in die Persönlichkeit verlegen; der Glaube ist ein Herr aller Dinge, und „Dinge“ sind für *P.* die Beisteuer weltlicher Weisheit ebenso wie das Gängelband kirchlicher Frömmigkeit. Aber er steht deswegen dem kirchlichen Leben nicht feindlich gegenüber, ebensowenig als er die Ordnungen des sittlichen Lebens umstösst; der Glaube, recht verstanden, müsste ja die beste Weise sein, um beides zu beleben und zu pflegen und lebendige Gebilde aus beiden zu machen. Die damalige Kirche

mit ihren Ansprüchen hatte also wohl Grund, sich dieser freien Theologie zu entledigen, welche die Heilsbedeutung ihrer Gnaden und Ämter unsicher machte; aber der Kirche an sich konnte ein so entschlossener Glaubensstandpunkt doch nicht gefährlich werden, und es kam nur darauf an, ihn gewähren zu lassen, so rief er ein neues lebendigeres Kirchenwesen hervor, das die Zwecke des Christentums besser erfüllte. Also war die Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts *P.* gegenüber im Unrecht? Vielleicht doch von höherem Standpunkt aus gesehen im Recht.

3. Die Reaktion der Kirche, ihr Recht und ihr Erfolg.

Die Mängel jener Theologie, sozusagen der Theologie der reinen Erfahrung, liegen ja auf der Hand. Sie kann doch nicht absehen von den historischen Grössen, welche den Glauben mit begründen, Kirche, Tradition, Symbol, endlich Werk Christi; aber sie vermag für sie keine Formel zu finden und ihre eigene Formel hat dafür nicht die gehörige Weite. So drohte die Freiheit zur subjektiven Willkür zu werden, welcher endlich die festen Grundlagen des Glaubens entschwinden konnten; der Offenbarungscharakter der christlichen Religion stand in Gefahr, verfälscht zu werden. Und noch ein anderer Mangel haftete diesem „reinen" Glaubensprinzip, das die *spiritalis et innocua fides Christiana* abstrakt zur obersten Norm macht, trotz gegenteiligen Scheines an. Die asketische Fassung der Glaubenserfahrung ging zwar nur aus einer Stimmung, nicht aus einem bewussten Prinzip hervor, und deswegen fand die Weltflucht ihr Gegengewicht in dem Gedanken vom kirchlichen und bürgerlichen Berufe. Aber etwas Klares war über das christliche Verhalten zu den weltlichen Aufgaben damit nicht gesagt; es war ausdrücklich dem Gewissen und Bedürfnis des Subjektes anheimgegeben, ob und wie weit es die Welt bejahen dürfe; irgend ein Begriff war dem frommen Denken aber nicht dargeboten, unter welchem es sich das gefühlte relative Recht der Weltbejahung zurechtlegen konnte. Und da die reine religiöse Erfahrung eine überweltliche Beziehung hatte, so war der Weltflucht keine Grenze gesteckt und dem Bruch mit aller Kultur kein Hindernis in den Weg gelegt, besonders da man sich gegen den Gipfel des antiken Kulturideals, die Philosophie, durchaus ablehnend verhielt. Das Weltliche in der Kirche sollte beseitigt werden; damit erschütterte man aber auch die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens; die Gottinnigkeit sollte über alle Weltbeziehungen erhaben sein, aber man verlernte die Sicherheit, die Welt zu gebrauchen. Die Weltkirche des Abendlandes hat den geschichtlichen

Charakter des Christentums und seine positive Stellung gegenüber den weltlichen Aufgaben und der weltlichen Kultur gerettet, um einen schweren Preis freilich, um den Preis der Durchsetzung des religiösen Verhältnisses selbst mit Elementen der Kultur und mit Resten einer andersartigen Religion, und um den Preis einer Teilung des christlichen Ideals in das der klösterlichen Weltflucht und das der kirchlichen Weltbejahung. Es liegt hier doch ein geschichtliches Recht des Vernichtungskampfes vor, welchen die grosse Kirche gegen den religiös ihr unstreitig überlegenen Priscillianismus begonnen hat. Und nicht weniger gilt dies für die Ablehnung der *P.*'schen Methode der Polemik gegen den Manichäismus. Die Kirche hat in Augustin eine andere Methode gewählt; vielmehr — sie ist bei der alten, von *P.* verworfenen Methode geblieben, hat sie nur durch die Ausbeute aus dem Neuplatonismus verbessert. *P.* hat den richtigen Weg eingeschlagen; er hat der Religion die Religion gegenübergestellt, der „Naturreligion" mit ihrem „physischen und gnostischen Erlösungsprozess" den Glauben. Und doch hat Augustinus ein höheres geschichtliches Recht gehabt mit seiner Methode; die Zeit war für jenen Weg noch nicht reif (s. o. S. 67 ff.).

Damit ist nicht gesagt, dass die hochkirchliche Partei in dem abscheulich eingeleiteten und geführten Streit gegen den Priscillianismus ein Verständnis dieses ihres Rechtes gehabt habe. Sie hatte zum grossen Teile nicht einmal eine richtige Vorstellung von dem Gegner; persönliche Motive liefen mit unter; scheinbar zufällige Gesichtspunkte, wie der kirchenpolitische, hatten, vor allem in Rom, wesentlichen Anteil an der Entscheidung. Und doch, wenn man die Reaktion der Kirche im ganzen zusammennimmt, muss man sagen, dass sie unbewusst ihr Wesen und ihre Aufgabe, auf Kosten der christlichen Wahrheit und ihrer Bekenner, verstanden hat. In Cäsaraugusta erregte die Neigung der Laien zur Askese und Privaterbauung, die nicht kirchlich kontrollierte Steigerung der Frömmigkeit und der Zudrang zum Lehramt, der im grunde von einer anderen Schätzung des kirchlichen Amtes ausging, den Widerwillen der folgerichtig hierarchisch Denkenden; man empfand, dass hier das Wesen der bestehenden Kirche in Frage komme; die Askese und der Eifer der selbständigen Erbauung, die zu einer erbaulichen Theologie im besten Sinne führte und von dieser getragen war, wurden nach Kräften in Verruf gebracht oder zu einem Verbrechen karikiert, auch noch zu einer Zeit, wo die Kirche mit dem importierten orientalischen Mönchtum sich abzufinden gelernt hatte. Zugleich stellte man schon von Anfang an die Apokryphenfrage; die Kirche wollte den

Stoff vorschreiben, von welchem sich ihre Glieder nährten. Hier sind die Gegner nicht schüchtern gewesen, den *P.*'schen Grundsatz der Freiheit für die massivsten Verleumdungen fruchtbar zu machen. Hier war so der Ort, das Wasser trübe zu machen und im Trüben zu fischen. Hydatius (41, 22 f.) gab das rühmliche Beispiel. Er griff Schriften von ausgesprochem häretischem Charakter heraus, während bei *P.* von Apokryphen dieser Art offenbar nicht die Rede war (41, 20: *quibusdam ... de armario suo*), obwohl er auch bei den von ihm gelesenen Anlass zur Kritik hatte (42, 8 f.). Im Ausland verliess man sich für die Kenntnis der spanischen Ketzerei ganz auf die Mitteilungen ihrer Inquisitoren, und das Auge blieb am meisten an der abenteuerlichen Apokryphensache und den namhaft gemachten oder mitgeteilten Apokryphen hängen, diese hatten für eine Zeit, wo man nun fast ganz auf die feste kirchliche Tradition eingeschränkt war, einen besonderen Reiz. Um so weniger verfuhr man kritisch. Je weiter man zeitlich und räumlich von *P.* selbst entfernt war, um so ausführlichere Kenntnis hat man von seiner apokryphischen Bücherei. An Ort und Stelle haben die diesbezüglichen Behauptungen, wie es scheint, nach der Wendung zu gunsten des Priscillianismus bescheidener werden müssen. In Toledo (400) wird die Sache nur gestreift (*Symphosium ... nullis libris apocryphis .. involutum*, s. *Harduin act. conc.* I. p. 995); besondere Büchertitel sind allem nach hier bei dem Verhör und der nachfolgenden Entscheidung nicht genannt worden. Später weiss *Orosius* bestimmt, dass *P.* eine „*memoria apostolorum*" benützt habe, aus der er allerlei Merkwürdiges, nämlich Manichäisches, mitteilt (im *Commonitorium, ed. Schepss* 154, 4 ff). Wenn ein Spanier solche Dinge glaubte — er wird der, von Hydatius ausgehenden Tradition gefolgt sein —, so ist es nicht zu verwundern, wenn auswärtige Polemiker noch blinder und unbefangener zutappen. Wie leicht man es damit nahm, zeigt das Beispiel des *Augustinus*. Er behandelt in der Ep. 237 (an *Ceretius*) einen apokryphen Hymnus Christi nebst Kommentar als priscillianisches Eigentum, obschon er dafür nichts weiter als Vermutungen vorbringen kann; er nimmt sich nicht die Mühe, den Thatbestand erst sicher festzustellen [1]). Derartige Vorgänge mussten zu der Dreistigkeit

[1]) Die von Augustin vorgefundene Auslegung des Hymnus, welcher nicht so sinnlos lautet, wie *Lübkert* a. a. O. § 10 meint, liesse sich mit *P.*'s Anschauungen vereinigen, ja einiges würde vorzüglich stimmen, so bes. die Deutung auf den Christus in uns (Aug. Ep. 237, 8) oder Sätze wie der: *quod solvat nos Dominus a convcrsatione seculi et quia in eo non debemus iterum colligari* (5). Aber dieser

ermutigen, mit welcher bald ein priscillianischer Apokryphenkatalog zusammengestellt wurde (s. bei Lübkert a. a. O. § 10). Die Kirche hat das Recht und die Pflicht gefühlt, die Mittel der Erbauung und Quellen der christlichen Bildung zu beaufsichtigen und zu umgrenzen; daher hat sie der christlichen Freiheit in der Apokryphensache einen Damm entgegenstellen müssen. Aber sie hat es auf die gewaltthätigste und ungerechteste Weise gethan.

So hat sie auch die *P.*'sche Schriftauslegung angegriffen, mit einem gewissen Recht; denn hier drohte eine Verwilderung der Theologie; aber doch mit ungerechtem Verdrehen der Thatsachen. Die Methode des Hydatius (im ersten Traktat) hat begierige Nachfolger gefunden. Böser Wille oder unbedachtes Nachsprechen oder heilige Einfalt haben entweder unter *P.*'s Nachlass, soweit man seiner habhaft werden konnte, Nachlese gehalten oder unbefangen auch anderswo Ähnliches aufgelesen, um die manichäischen und astrologischen Irrtümer der Sekte zu häufen. Einiges mag eine zutreffende Reminiscenz enthalten; so könnten einzelne Stücke aus dem wüsten Durcheinander bei Orosius auf thatsächliche Äusserungen *P.*'s zurückgehen (so *Oros.*, Commonit. ed. *Schepss* 153, 8 f.: *chirographum* der siderischen Mächte, — aber eben im Sinne von 16, 23 ff., d. h. als der Bann des astrologischen Glaubens, vgl. o. S. 229 f. 263 f., und zu 16, 20 f.; sodann Commonit. 153, 19 ff.: *nomina patriarcharum membra esse animae* etc.: das könnte in einer pneumatischen Auslegung von Gen. 49 allenfalls vorgekommen sein). Aber es verlohnt sich nicht, darnach zu spüren, weil das unkritische Verfahren der Polemiker ja doch jede Sicherheit des Ergebnisses ausschliesst.

An der trinitarischen Sondermeinung *P.*'s ging man nicht vorüber, schon Hydatius nicht (6, 19 ff. 37, 22). In Toledo (400) erscheint neben der bedenklichen Anthropologie *(unam Dei et hominis esse naturam)* dies als das Bedenklichste an *P.* Die Ketzerei war jetzt dahin formuliert, dass *P.* lehre, *innascibilem esse Filium*; so stellte sich seine Anschauung dar durch die Brille der metaphysischen Trinitäts-

— anerkannt gut katholischen — Exegese des Hymnus geht eine Äusserung über seinen apokryphen Charakter voran, welche Augustin zu dem Nachweis benützt, dass die vorgetragene Exegese unmöglich könne ehrlich gemeint sein. Das Apokryphe wird nämlich identifiziert mit der Geheimtradition, welche für die geistlich Urteilenden und Urteilsfähigen vorbehalten sei (4). Dies widerspricht *P.*'s Ansicht von den ausserkanonischen Schriften und seiner Ansicht von der Allgemeinheit der Geistesbegabung in der Kirche.

spekulation; populär hiess es, er lasse in der Trinitätsformel das „et“ weg (*Orosius* a. a. O. 155, 1 f.). Später, als der Priscillianismus immer mehr zu einem nebelhaften Gebilde wurde und als man auf neue Punkte im Dogma achten gelernt hatte, wusste man die darauf bezüglichen Ketzereien *P.*'s zu mehren (s. die Anathematismen von Toledo 447, bei *Harduin* t. I. p. 993. n. V, VII, XIII). Das eigenartige Interesse *P.*'s an der altnicänischen Form des Dogmas hat man im Lager der Gegner nie verstanden. Und doch ist von dort aus ein Mittel zur Gegenwirkung gewählt worden, das wieder ein instinktives Verständnis der tiefsten Gegensätze und der Zeit, in der man stand, erkennen lässt. In der Heimat des Orosius suchte man bei den Schriften des Viktorinus und des Origenes (durch Vermittlung des Basilius) Hilfe (*Oros.* a. a. O. 155, 3 ff.); man bot im Grunde die hellenische Philosophie und Kultur gegen eine Frömmigkeit auf, welche der damaligen Zeit nicht aus der Wahrheit zu sein schien, weil sie sich von dem besten Erbstück der antiken Welt unabhängig hielt.

Die grosse Kirche hat über die Reformbewegung in Spanien gesiegt. Der Sieg besteht aber nicht schon darin, dass es gelungen ist, den Hauptführer zu vernichten und seinen Namen zum Ketzernamen zu stempeln. Die Sache war damit noch nicht beseitigt; denn sie war nicht auf Gründung einer Schule und nicht auf Stiftung einer besonderen Gemeinschaft angelegt, ihr Kern lag vielmehr in der Befreiung der Religion von dem Gebundensein an Schulmeinungen, an menschliche Autoritäten, an äusserliche Bedingungen des Heilserwerbes. Sie konnte fortwirken, auch wenn die führenden Personen fielen; ja sie konnte sich mit den bestehenden Formen und kirchlichen Verhältnissen vertragen, wenn nur der geistige Impuls anhielt. Aber dergleichen abstrakte Möglichkeiten verwirklichen sich in der Geschichte nicht. Das geistige Leben, wenn es sich fortpflanzen soll, muss sich Formen schaffen, an denen es sich immer selbst wieder erneuert, und es ist doch dies gerade die Schwäche des Priscillianismus, dass er gegen die festen Formen gleichgiltig ist; so haben die festen Formen der Kirche den Sieg dem Geiste gesichert, der in ihnen sich verkörpert hatte, und die Reformbewegung hat die Person ihres Urhebers nicht lange überdauert.

Immerhin hat der persönliche Einfluss *P.*'s noch einige Jahrzehnte nachgewirkt[1]). Die Reaktion der Besserdenkenden nach dem Justiz-

---

[1]) Man darf kecklich nach *P.* die ganze Bewegung nennen; die Vorgänger, die ihm Sulpicius Severus giebt, können nicht in betracht kommen (s. o. S. 282 ff.);

mord in Trier machte es möglich. *P.* und seine Leidensgenossen galten als Märtyrer (s. *Sulp. Sev.* Chron. II. 51, 7 f.; *Aug. contra mendacium* 9; *concil. Tolet., diffinitiva sententia, Harduin* a. a. O. p. 994 „*se a recitatione eorum quae dicebant martyres recessisse*“ und „*Priscillianum catholicum sanctumque martyrem .... persecutionem ab episcopis passum*“); *P.* galt als Autorität, daher wurde von der kirchlichen Inquisition stets ein Anathema über ihn gefordert (*Augustin* a. a. O.), und wo es wirklich ausgesprochen wurde, geschah es mit schlechtem Gewissen und nicht ohne die Andeutung, dass man eben nur den von der Kirche karikierten Priscillian, aber nicht den echten verleugnen wolle; so in Toledo (s. die *exemplaria professionum, Harduin* a. a. O.: *Symphosius dixit: iuxta id quod paulo ante lectum est in membrana nescio qua* etc., und *ego sectam, quae recitata est, ..*, und *Priscilliani doctrinam, iuxta quod hodie lectum est, ubi innascibilem filium scripsisse dicitur ...* und so auch im Folgenden). *P.*'s Schriften wurden in den Gemeinden gelesen; die Bekenntnisse der gefügigen Kleriker in Toledo lassen wiederum durchblicken, dass ihnen diese Schriften als gut christlich gelten und mit den von der Inquisition vorgewiesenen oder beschriebenen Sachen nichts zu thun haben (a. a. O. *quos male condidit libros, ... condemno* und *si quos male condidit libros ...*). Ein Beispiel von dem, was man kirchlicherseits als *P.*'s Produkt ausgab, findet sich bei *Orosius* (Commonit. ed. *Schepss* 153, 11—18); der Nachweis ist nicht schwer, dass es nicht von *P.* stammen kann [1]). Was

---

seine Genossen aber standen unter dem Einfluss seiner genialen und gewaltigen Persönlichkeit; hierin haben sich seine kirchlichen Gegner nicht geirrt; von ihm allein haben sich Schriftwerke erhalten; seine Gedanken und Wendungen kehren bei dem einzigen literarischen Erzeugnis des priscillianischen Kreises wieder, das uns aus der Folgezeit erhalten geblieben ist (*Bachiarius de fide*).

[1]) Der Bericht des Orosius über *P.* ist eine kindlich unbeholfene Kompilation allerlei herrenlosen oder manichäischen Gutes, welche keinen vorteilhaften Begriff giebt von den Quellen, aus denen die grossen Kirchenmänner des 5. Jahrhunderts ihre Kenntnis des Priscillianismus geschöpft haben. Zuerst trägt er die manichäische Anthropologie als priscillianisch vor (153, 3—7). Damit verbindet er willkürlich ein möglicherweise priscillianisches Stück (s. o. S. 290), welches er aber missverstanden hat (153, 7—9). Mit einem „*sicut*“ wird dann das angebliche Fragment aus einem Briefe *P.*'s angeschlossen (153, 11—18). Dasselbe ist stilistisch ungeheuerlich und jedenfalls ist der Text verdorben. Orosius nahm an dem *chirographum* in 153, 16 Anlass, es an das vorige (153, 8 *chirographum*) anzureihen; leider ist hier das *chirographum* ein gänzlich anderes, denn

für Schriften in Wirklichkeit als *P.*'sches Erbe hochgehalten waren und z. t. öffentlich (Canones), z. t. (wenigstens bald) in privaten Kreisen (s. 56, 27: *lege felix ... cum tuis*) umliefen, ist aus den uns erhaltenen und neu geschenkten zu entnehmen.

Neben *P.* wird *Dictinius* als priscillianistischer Schriftsteller, der Geltung erlangte, genannt. Zwar ist mit der Bemerkung der Synode von Toledo, *Dictinium epistolis aliquantis pene lapsum* (*Harduin* a. a. O.), nichts anzufangen, da sie nach dem Zusammenhang eher auf Schriften *P.*'s gehen könnte. Allerdings Leo M. (ep. ad Turib. c. 15) deutet sie auf Traktate des Diktinius, die noch im Gebrauche seien; aber dies kann wohl blosse Deutung sein. Dagegen Augustinus in „*Contra Mendacium*" weiss von einem „Buch des Diktinius, Libra genannt" (5. 35. 41); er kennt es nur aus den Angaben und etwa auch Auszügen des Consentius, er redet von dem Buch nicht in dem Ton, in welchem man von etwas redet, das man in Händen hat, und Consentius hat ihm nur eigene Elaborate zukommen lassen (1). Aber dass es in den *P.*'schen Kreisen hohes Ansehen genossen hat, geht aus Augustin's Schilderung der von ihm missbilligten Lockspionage gewisser Katholiker (5) deutlich hervor. Über den Inhalt erfahren wir nichts Glaubwürdiges. Consentius kennt unter dem Titel eine Schrift, welche das angebliche priscillianische Prinzip der Verstellung in Glaubenssachen (— man vgl. damit den Eingang von *P.*'s erstem Traktat! —) durch Beispiele von Lügen der Frommen des A. T. nach

---

Gott und die Engel und Seelen sind daran beteiligt. Sodann ist die mythologische Verwendung von Engel und Patriarchen (153, 16 f.) bei *P.* unmöglich (s. 81, 11 f. und o. S. 142. A. 2). — Die Nennung der *patriarchae* veranlasst nun die Beiziehung der Stelle 153, 19 ff., die möglicherweise an *P.*'sche Äusserungen sich anschliesst (s. o. S. 290). Dagegen das Folgende lässt eine solche Vermutung nicht zu (153, 21—154, 2) und ist bloss als scheinbar höchst passende Antithese durch Orosius angeführt, auf dessen Rechnung auch die Konjunktion „*contra*" zu schreiben ist. Die Fortsetzung mit „*volens subintelligi*" u. s. w. charakterisiert die gewaltsame Art, mit welcher O. alles zusammenschweisst, was halbwegs in seine Vorstellung vom Priscillianismus hereinpasst. — Was das Stück aus der angeblichen *Epistola Priscilliani* betrifft, so ist auch die Ausflucht unmöglich, dass *P.* dort etwa ein häretisches Buch als Unterlage einer erbaulichen Phantasie verwendet hätte. Die Apokryphen, die er benützt, mussten doch mehr biblischen Charakter haben; zum allermindesten hätte er solche phantastische Partien nicht in einem für die Öffentlichkeit und die Laien berechneten Schreiben mit hereingezogen. Die Traktate zeigen zur Genüge, dass er seinen Reden immer nur biblische Stoffe zu grund legte und einflocht, und das ohne Absichtlichkeit, es war ihm zur Natur geworden.

seiner Meinung entschuldigt. So stellt er es wenigstens dem afrikanischen Kirchenvater dar, welcher sich nach solchen Berichten allerdings ein merkwürdiges Bild von der spanischen Ketzerei gemacht haben muss. Die Schrift, aus welcher Consentius geschöpft hat, kann nur auf eine Kritik und Entwertung des A. T. angelegt gewesen sein, also nur das Gegenteil von *P.*'s Meinung enthalten haben. Der blinde Eiferer hat das nicht verstanden. Aber wie kam er dazu, die „*Libra*" des Diktinius darin zu erblicken, deren Existenz über jeden Zweifel erhaben ist? Es mag in der Schrift des Diktinius ebenfalls das A. T. zum Gegenstand genommen gewesen sein. Die Erklärung von „*libra*" (a a. O.) *eo quod pertractatis duodecim quaestionibus velut unciis explicatur* — ist ein Einfall des Consentius, wenn nicht gar des gelehrten Augustinus selbst. Was besagte aber der Titel in Wirklichkeit? Mehr als Vermutungen giebt es hier nicht. Hatte die Schrift auf das A. T. bezug, so mag sie ein Hilfsmittel gewesen sein, das A. T. gegen das N. T. ins richtige Verhältnis zu setzen, etwa durch Zusammenstellung alt- und neutestamentlicher Citate für denselben Glaubensgedanken oder ethischen Grundsatz. Beschreibt doch Bachiarius das Verfahren seiner Heimat so: (*Bachiarii fides*, Migne XX, p. 1033) *Vetus et Novum Testamentum aequali fidei lance suscipimus, ac veluti currentis per signa ponderis libra, sic testimoniorum gesta mobili meditatione pensamus*: also eine gleichmässige Schätzung des A. und N. T.; dazu ein Hin- und Hergehen zwischen buchstäblichem und geistigem Verständnis der *testimonia*, d. h. der Schriftstellen (s. das Folgende: *nec evacuantes historiae fidem, credimus universa gesta esse quae legimus, sed iuxta doctrinam apostolicam sensum in his spiritualem, prout Dominus dederit, perscrutamur*). In beiden Beziehungen mag die „*Libra*" Anleitung gegeben haben, also nicht bloss durch Nebeneinanderstellen a. und n. t. Citate für denselben Gedanken, sondern vor allem auch durch Zusammentragen von Schriftstellen, welche für die Freiheit in der Auslegung gewisser Vorstellungen und Bilder überzeugende Beweise bildeten. Derartige Hilfsmittel des Bibellesens fehlen in der altkirchlichen Literatur nicht[1]).

[1]) Es sei hier nur an das pseudoaugustinische „*De divinis scripturis*" erinnert. Hier sind beide Gesichtspunkte, wenn auch nicht gleichmässig, bestimmend gewesen. Für den zweiten, die geistige Auslegung, kommen in Betracht die Kapitel 112 bis 144 (mit Ausnahme von 115. 122 f. 127 f. 137. 139. 141 ff.), wo eine Reihe von Beispielen für die uneigentliche Benennung der geistigen Dinge und Vorgänge aufgeführt ist, mit dem charakteristischen Gegensatz in c. 134: *quod dominus deus hoc nomen habeat*, d. h. dass im Namen „Gott" und „Herr" sein wahres Sein

In ihrer Art wäre dann die *Libra* des Diktinius ein Gegenstück zu den priscillianischen Canones gewesen, freilich mit ganz anderem Zwecke, aber doch mit derselben biblisch-theologischen Haltung, und ihr fleissiger Gebrauch wäre eine Bestätigung der Annahme, die man zum voraus machen musste, dass gerade in eifriger Beteiligung am Bibelstudium oder Bibellesen der Anstoss des *P.* und seiner Genossen nachgewirkt hat.

Aber die stille Macht des Bestehenden war stärker. Die politische Unsicherheit konnte der Freiheitsbewegung günstig sein; sie konnte aber auch die Sicherheit der kirchlichen Ordnungen in um so freundlicherem Lichte erscheinen lassen. Und dieses letztere muss der Fall gewesen sein. Schon in Toledo (400) hat die Mehrzahl der Geistlichkeit aus Gallicien, welches der Sitz der *P.*'schen Richtung geworden war, eingelenkt, und das gewiss, weil das Bedürfnis des grossen kirchlichen Zusammenschlusses immer dringender wurde, je zweifelhafter es am politischen Himmel aussah. Doch wichtiger ist, dass der Geist der Kirche und kirchlichen Theologie sich durchgesetzt hat; erst dann hatte die Kirche den Sieg. Und das ist bald geschehen. Man wird

enthalten, also dieser Name nicht uneigentlich sei. — Die Schrift „*de div. scripturis*" ist aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt (vgl. o. S. 3) und jedenfalls in Unordnung geraten. Dogmatische und ethische Kapitel durchsetzen auch diesen ganz andersartigen letzten Teil. Zwischen solches sind Sätze mit Schriftbeweis eingestreut, welche nach Art der *P.*'schen Canones gegen manichäische Ansichten streiten wollen, so c. 50 *(de pseudoprophetis et haereticis vitandis vel contentionibus legis)*. 54 *(quod tonitrua, pluviae* etc. *a domino sint)*. 56 *(de fractura mundi et quod a deo ex nihilo facta sint omnia)*. 57 *(quod tenebrae a deo creatae sint)*. 90 *(quod homo a deo factus huius genus vel natura dicatur, cuius opus fuerit imitatus* — vgl. *P.* can. 2 und 18, 28—19, 20 u. a.). 100 f. *quod unusquisque suo opere iudicetur* und *quod dominus in suo arbitrio reliquerit hominem nec velit quemquam perire)*, vielleicht auch c. 26—28 *(de ira dei et iudicio venturo*, wofür *ignis* gerne als Bild gebraucht wird, dann *de resurrectione* und *de tribulationibus et probatione iustorum)*; auch 128 *(quod diabolus angelus a deo fuerit factus* etc., vgl. *Bachiar. fides* 5 [und die Citate]). — Allerlei erinnert in der merkwürdigen Schrift an *P.*, nicht bloss einzelne Schriftcitate ihrer Form nach (s. *P. index scriptor.)*, sondern die Auswahl der Citate für die einzelnen Kapitel, z. B. sogleich für c. 1 und 2 (Gotteslehre und Christologie); dazu die starke Ähnlichkeit in den antimanichäischen Sätzen und der Methode der Polemik, die ihnen zu grunde liegt; endlich die — offenbar auf die Öffentlichkeit und auch die Laienwelt berechnete — Anleitung zum pneumatischen Schriftverständnis, d. h. nicht zu einer gelehrten Gnosis, sondern zu einer Fruchtbarmachung der Schrift für das persönliche geistliche Leben. Bei dem bedenklichen literarischen Zustand der Schrift muss man aber dem Reiz einer Hypothese widerstehen.

dem Bischof Paternus glauben müssen, wenn er in Toledo sagt (*Harduin* a. a. O. p. 995) *et sectam Priscilliani se scisse, sed factum episcopum liberatum se ab ea lectione librorum S. Ambrosii esse.* Mit Hilarius und Ambrosius gewöhnte sich das Abendland ans Dogmatisieren und an das Bedürfnis einer kirchlichen Dogmatik. Fragen, welche *P.* als Schulfragen freigegeben hatte, wurden auch in seinen Kreisen bald wichtig genommen. Das theologische Interesse drang jetzt auch in der lateinischen Welt durch, vollends, wenn auch in neuer Färbung, durch Augustin; die kleine Ecke Spaniens konnte sich dessen nicht erwehren. Als der dorther stammende Mönch oder Kleriker Bachiarius sich gegen den Verdacht der Ketzerei zu schützen hat, geht er auf die dogmatischen Probleme mit einer Genauigkeit und Sachkenntnis ein, welche sich nicht aus der Thatsache erklärt, dass ihm Fragen vorgelegt worden sind, und doppelt auffallen muss, weil seine Verteidigungsschrift von *P.*'schen Gedanken und Sätzen ganz durchwoben ist[1]). Die Worte

---

[1]) Ich stelle die Belege in fortlaufender Reihe zusammen: 1. *(macula) terrenae nativitatis* vgl. *P. passim; patria* geistig gedeutet vgl. 94, 7; *numquid prophetarum oracula pseudoprophetarum commenta falsarunt*, vgl. 56, 11 ff. — 2. nachdrücklicher Hinweis auf die Taufe und die dabei geschehene *renunciatio*, vgl. 4, 11 ff.; *ille vas electionis et gentium doctor* (Act. 20, 9), vgl. 87, 6 f.; *velut aeramentum sonans aut cymbalum tinniens* (I. Cor. 13, 1) vgl. 16, 18 f.; *Dagon* bildlich verwendet vgl. (allerdings in anderem Sinn) 102. 10; I Petr. 3, 15 als Grundsatz der Apologie vgl. 3, 13. — 3. *quod fuit erat, quod erat erit* vgl. (wenigstens in der Phrase) 49, 6; *unius substantiae, unius potestatis, unius virtutis* vgl. 5, 8 f., 34, 17; *si persona quaeritur* vgl. 75, 3 ff.; *virginem ante partum et virginem post partum* vgl. 74, 13; *(fidei thesaurus, quem signatum) ecclesiastico symbolo quod in baptismo accepimus custodimus* vgl. 4, 19. 37,18; *coram Deo ... coram hominibus* etc. vgl. 33, 8 f.; *Deo imago sua testimonium reddat.* vgl. 105, 5 f. — 4. *legisse, ... lectione non doceor, ... quae non lego non praesumo*, Ablehnung des *disputare:* ganz priscillianisch gedacht; die Begründung und Einschränkung der Askese wie *P.* can. 35 f.; die *poenitentia* als *secunda gratia*, vgl. can. 77. — 6. Die Rechtfertigung pneumatischer Exegese (I Cor. 10, 6. II Petr. 1, 20) vgl. *P. passim* — allerdings mit gewissen Schranken: Teilung der Gesichtspunkte: *ad typum Christi ecclesiaeque ... in morum emendationem; omnem scripturam, quae ecclesiastico canoni non congruit neque consentit ... damnamus* vgl. 41, 26 f. u. a. — 7. *sacerdotes sive doctores* vgl. can. 39; sind *columnae ecclesiarum*, vgl. zum Ausdruck 68, 3; *de quibus possunt homines iudicare, satisfecimus* vgl. 33, 7; *duobus testibus .. Deo .. hominibus* vgl. 33, 8; *ne amplius in nobis velint male sentiendo peccare* vgl. 4, 5 f. — Diese Apologie des Bachiarius ist ein ihm abverlangtes Bekenntnis und behandelt der Reihe nach diejenigen Punkte, über welche ihm Fragen vorgelegt waren (s. 3. in.); diese betrafen die Trinitätslehre, Anschauung von der menschlichen Seele, Dämonologie und Dualismus, Begründung der

und auch der Geist *P.*'s sind noch nicht von ihm gewichen, aber ein anderer Geist drängt sich schon ein, der seine Freude hat an dem künstlichen Bau der kirchlichen Lehre (s. *Bach.* fides, 2 fin.: *non moremur fidei nostrae regulam beatitudini tuae, qui artifex es ipsius aedificii, demonstrare*). Die Trinitätslehre wird mit schulmässiger Reinlichkeit abgehandelt nach den Kategorien der Substanz und Personen und darauf geachtet, dass ja nichts „*incaute*" gesagt werde (a. a. O. 3). Bei *P.* war fast alles „*incaute*" gesagt! In der menschlichen Seele hatte *P.* etwas Göttliches gefunden, Gottes Ebenbild; auf den Ausdruck war es ihm nicht angekommen; er hatte ebensogut von dem Einwohnen Gottes in der Seele wie von der göttlichen Natur der Seele geredet; Bachiarius ist vorsichtiger, er hat sich nicht etwa bloss durch die von anfang an hier einsetzenden Klagen der Gegner zu einer Restriktion drängen lassen, sondern indem er das dann bei Augustin so beliebte Argument der Veränderlichkeit des kreatürlichen Geistes im Gegensatz zu Gottes Unveränderlichkeit (a. a. O. 4) ausführt, zeigt er, wie tief sein Denken schon in den Geist der kirchlichen Theologie eingegangen ist, ebenso wenn er (a. a. O. 5) über den *diabolus* als über einen gefallenen Engel dogmatisch reflektiert. Noch weiter hätte sich der Redaktor der Canones dem allgemein-kirchlichen Typus genähert, wenn er überhaupt den priscillianisch beeinflussten Kreisen angehörte. Aber er gehörte ihnen nicht an; denn wer hätte mit Priscillian's Namen an die Öffentlichkeit treten können, nachdem dieser in Toledo (400) wieder aufs neue kirchlich gebrandmarkt worden war? Die redigierten Canones setzen aber ja die augustinische Prädestinationslehre voraus

---

Askese, Stellung zum A. T., allegorisierende Auslegung, Gebrauch von Apokryphen, Verdacht esoterischer (wohl manichäischer) Geheimlehren, Willkür in der Fastenübung, endlich die Subordination unter das kirchliche Amt. Für eine bestimmte zeitliche Ansetzung ergiebt sich daraus kein Anhaltspunkt. Was unter den „zwei, drei oder mehr Häresen", die neuestens in Rom ihre Heimat gehabt haben sollen (a. a. O. 2), verstanden werden muss, ist nicht ganz klar; es mag der Pelagianismus dazu gehören. Dass dagegen B. schon des Augustinus Schrift *contra mendacium* kenne (*Lübkert* a. a. O. § 43 S. 97), scheint mir unerwiesen; ja er kannte noch nicht einmal die Schrift *ad Orosium* (a. 415); denn er erklärt die *voluntas Dei* für die *materia* der Schöpfung (*Bach. fid.* 4), während Augustin (*ad. Oros.* 2 f.) dies als priscillianische Ausflucht gerade abweist und auf die Leugnung der „*materia*" dringt. Das wichtigste aber ist, dass Bachiarius nicht die Priscillianisten bekämpft (wie es z. B. Lübkert a. a. O. S. 96 darstellt), sondern sich gegen die Verdächtigungen verwahrt, die damals dem gallicischen Christentum gemacht wurden. D. h. er stellt dasjenige dar, was damals Priscillianismus gewesen ist.

(s. o. S. 72), ebenso wie das Prooemium auf Hieronymus als auf einen längst der Geschichte angehörenden zurückblickt.

Der stille Sieg des katholischen Geistes in den *P.*'schen Gemeinden bedeutete das Ende des Priscillianismus. Wohl hat die Kirche noch lange gegen Priscillianisten gekämpft. Aber es war nicht *P.*'s Schöpfung, gegen welche da gestritten wurde. Ist vielleicht aus der kirchlichen Reformbewegung als zurückbleibender Niederschlag eine Sekte geworden, welche zu den wertgehaltenen Schriften der Gründer nun auch bedenkliche Apokryphen aufnahm, häretischen Meinungen und Gebräuchen Eingang gestattete und sich wesentlich als Geheimbund von Eingeweihten fühlte? Dann ist mit dieser Wandlung in anderer Weise schon das Ende des Priscillianismus dagewesen, denn *P.* hatte das Gegenteil von dem gewollt. Aber ist es schon an sich unwahrscheinlich, dass seine Absichten so gänzlich missverstanden wurden, so verliert diese Annahme vollends an Boden, wenn man die späteren Zeugnisse in ihre Quellen zurückverfolgt. Sie gehen über Leo den Grossen auf Augustin, Orosius und schliesslich auf Hydatius und seine Genossen zurück. Turibius von Astorga, welcher die Polemik wieder neu ins Leben rief und die Verhältnisse doch am ehesten kennen musste, hatte seinen Begriff vom Priscillianismus aus dem Ausland mitgebracht und war so ehrlich zu gestehen, dass er die Ketzerei zu hause nicht recht entdecken könne [1]). So focht man gegen ein Gespenst der eigenen Phantasie, auch nachdem der Geist des echten Priscillianus in Spanien längst nicht mehr umging.

---

[1]) Vergl. den leider zu wenig bekannten Vortrag von Bischof *Herzog* im „Katholik" (Schweizer Organ für kirchlichen Fortschritt) 1886, 2—5 „Eine fünfhundertjährige Gedenkfeier".

Register.

1) Der **Text** ist behandelt:

von	tractatus	I	auf	Seite	196—225.
„	„	II	„	„	235—248.
„	„	III	„	„	173—188.
„	„	IV	„	„	108—115.
„	„	V	„	„	73—80.
„	„	VI	„	„	118—136.
„	„	VII	„	„	98—102.
„	„	VIII	„	„	91—96.
„	„	IX	„	„	106 - 108.
„	„	X	„	„	152—165.
„	„	XI	„	„	83—86.
	canones		„	„	8—58.

2) Stellen, wo eine **Abweichung vom Texte der Ausgabe** als angezeigt erschienen ist:

9, 18. 11, 15. 14, 17 (vgl. p. XXVI). 18. 15, 21. 37, 19. 41, 11. 43, 3 f 50, 3. 15. 56, 15. 57, 9. 58, 22. 59, 11. 64, 15 f. 65, 13. 70, 1. 9 (zweimal). 13 72, 2. 79, 4. 80, 17. 83, 7. 15. 17. 86, 5. 7. 87, 2 f. 88, 5. 8. 11. 91, 1 f. 5. 93, 1. 99, 16. 105, 7 f.

3) Stellen, an welchen die von der **Textausgabe p. XXVI.** erwogenen, aber nicht aufgenommenen Konjekturen mit gutem Grund vom Text ausgeschlossen scheinen:

3, 7. 9, 18. 16, 5. 17, 18. 18, 29. 19, 1. 20, 23. 23, 2. 24, 2. 26, 2. 28, 26. 30, 13. 17. 32, 16. 37, 19. 41, 11. 45, 20. 46, 7. 48, 17. 49, 26. 21. 54, 16. 55, 6. 58, 7. 61, 10. 62, 18. 79, 5. 80, 3. 83, 15. 86, 14. 88, 11. 94, 9. 102, 13; — wohl auch 38, 24. 43, 12 (Petschenig).

4) Nachträge zu dem Register der **Schriftstellen** (158 ff. der Ausgabe):

Genesis (2, 19 ... 105, 1).
— 3, 6 ... 89, 1.

Exodus 12, 20 ... 80, 12.

Deuteron. (11, 29 ... 99, 1 f.).
— 17, 3 ... 14, 16 ff.
— (27, 12 ... 99, 1 f.)
— 30, 19 ... 99, 20.

Jesus Nave 8, 33 f. ... 99, 1 f.

Tobias 6, 17 ... 8, 12.

Job (10, 9 ... 105, 7 f.).
— 39, 5. 13. 26 f. } ... 7, 26. 8, 1.
— 40, 10. 20. }

Psalmi 18, 5 ... 54, 2 f.
— 31, 9 ... 8, 11.
— 103, 2 ... 65, 4.
— 103, 8 ... 105, 2.

Proverbia 8, 22 ... 75, 6.

Sap. Salom. (1, 6 ... 70, 16).
— 10, 2 ... 104, 18.

Joel 2, 28 ff. ... 55, 23.

Esaias 1, 17 ... 59, 11.
— 8, 19 ... 54, 21 f.
— 41, 2 ... 82, 13.

Hieremias 33, 25 ... 64, 17.

Matth. 3, 7 ... 23, 7.
— (5, 17 ... 61, 13. 63, 5).
— 18, 15 ff. ... 35, 23 f.
— 19, 16 ff. ... 90, 3 ff.
— 25, 21 ... 85, 3.

Lucas (1, 79 ... 103, 11).

Joh. 1, 3 f. ... 75, 8.
— 1, 14 ... 8, 4.
— 5, 17 ... 103, 13.
— 6, 53 ff. ... 81, 6.
— (8, 44 ... 53, 16).
— (14, 6 ... 103, 13).
— (14, 18 ff. ... 103, 6).
— 14, 22 ... 21, 12 f.
— 15, 15 f. ... 104, 10.

Joh. (17, 3 ... 35, 10 f.)
— 20, 24 ff. ... 44, 14 f.
— 21, 24 ... 38, 18.

Acta ap. 8, 30 ... 9, 17.
— (17, 24 ... 79, 11).

Rom. 1, 23 ... 15, 7.
— 5, 14 ... 6, 1.
— 5, 17 ... 75, 5.
— 6, 21 ... 10, 7.
— 8, 16 f. ... 66, 1.
— 8, 23 ... 5, 1.
— 9, 5 ... 32, 3 f.
— 12, 2 ... 68, 1.

I Cor. 1, 24 ... 75, 6
— 2, 13 ... 19, 23.
— (3, 17 ... 24, 9).
— 4, 6 ... 23, 11 f.
— (4, 18 ... 31, 21).
— 8, 5 ... 75, 5.
— 10, 4 ... 24, 12 f.
— 11, 32 ... 80, 23.

II Cor. 2, 6 f. ... 45, 23.
— 2, 16 ... 17, 25.
— 4, 16 ... 87, 3.

Gal. 1, 8 ... 30, 12.
— 4, 10 ... 70, 13.
— 4, 25 ... 19, 11 f.

Eph. 2, 2 ... 73, 14 (78, 20).
— (4, 16 ... 60, 14).
— (4, 23 ... 70, 20).

Philipp. (3, 21 ... 79, 28).

Col. (2, 11 ... 70, 20).
— 2, 12 ... 60, 8.
— 2, 14 f. ... 60, 5 f.

I Thess. 5, 20 ... 29, 6 f.

II Thess. 2, 7 .. 84, 24.

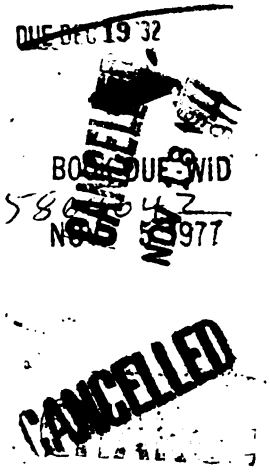
I Tim. 2, 4 ... 24, 13.
— 5, 17 ... 85, 3.
— 6,4 ... 31, 21.

Hebr. 2, 10 ff. ... 104, 9 f.
— 4, 9 f. ... 66, 2.
— 4, 12 ... 28, 26.
— 10, 22. 25 ... 55, 23.
— (11, 7 ... 45, 6).
— 11, 23 ... 62, 18.
— 12, 9 ... 104, 9.
Jac. 3, 15 ... 18, 3.
— 4, 8 ... 104, 10.
I Petr. 1, 19 ... 79, 24.
— 2, 6 ... 24, 12 f.
I Petr. 4, 10 ... 103, 3.
— 5, 4 ... 42, 25 f.
II Petr. (1, 5—7 ... 90, 9 f.)
— 2, 6 ... 7, 24 f.
— 2, 16 ... 26, 26.
I Johann. 2, 16 ... 96, 8 f.
Apocal. 1, 2 ... 80, 26.
— 1, 8 ... 5, 22.
— 2, 7. 14 f. 20 ... 23, 5.
— (3, 7 ... 103, 14).

5) Zur **Theologie** Priscillians:

Abendmahl 30 f. 71. 253.
Altes Testament 13. 17. 41 ff. (63.) 146 ff. 166 ff. 294.
Amt, kirchliches 28 ff. 32. 34. 36 f. 71. 279 f.
Anthropologie 19 ff. (60.) 96 f. 103 A. 168. 210 ff. 219 f. A. 273.
Apokryphen 189 ff. 220 ff. 232 f. 288 ff.
Apostel und Apostolizität 36 f. 44 ff. (64).
Askese, Cölibat und Mönchtum 24 ff. 39. (60 f.) 102. 104 f. 108. 116 f. 143 f. 250 f. 254. 270 f. 275 ff. 284 f. 287 f.
Astrologie 119 A. 144 f. 229 f. 263 f. 290.
Auferstehung 52 ff. 134 A.
Auslegung 80 f. 146 ff. 165 f. 214 ff. (u. A.). 232. 267 f. 274. 290.
Christi Person 9. 15 ff. (60.) 138 ff. 200 f. A. 267. 273.
Christi Werk 15 ff. (60.) 103 ff. 115 f. 136 ff. 267. 270 ff.
Dämonen und Teufel 11. 70. 105. 113 A. 142 f. A. 156 f. A. 158 f. A. 178 A. 185 f. A. 209 ff. A. 216 ff. A. 221 f. A.
Dualismus 10 f. 19 ff. 103. 113 A.
Engel 143 A.
Erkenntnis (und Glaube, bzw. Liebe) 14. 91 f. 149 f. 214 f. A. 270. 35.
Eschatologie 49 ff. (64.) 220 A.
Ewiges Leben 58. 271 f. 276.
Gebet 29.
Gemeinde (und Kirche) 18. 32 ff. (61.) 69. 71. 79 f. A. 83 A. 277 f.
Gericht 54 ff.
Gerichtsbarkeit, kirchliche 33.
Gesetz 17. 41 f. (60. 63.) 113 A.
Gott 8 f. 12. (59.)
Heilsmittel 116. 137 f. 278.
Kanon (7.) 188 ff. 223 A. 274.
Kirchenzucht 33 f. 47.
Kosmologie 12. (59 f.) 81. 87 ff.

Manichäer: System 59 ff. 230 ff.; A. T. 146 ff. 168.; Anthropologie 82. 96. 168. Astrologie 82. 144 f.; Ethik 90. 106 f.; Kosmologie 82. 89 f.; Kultus 220 A. 231; Mani 90.
Messopfer 71.
Methode 66 ff. 91. 103. 140 ff. 214 f. A. 233. 265. 269 ff.
Natur (und Gnade) 20. 105. 162 f. A.
Natürliche Theologie 87 f. 91. 202 A.
Offenbarung 190. 217. 222.
Prädestination 19.
Profetie 189 f. 222 ff.
Römische Kirche 235 ff. A.
Soziale und häusliche Verhältnisse 38 f. (62 f.) 106 f.
Symbol 180 ff. 192. 196 ff. A. 239 ff. A.
Taufe 48 f. 116. 134 f. A. 196 f. A. 205 f. A.
Trinitätslehre 9 f. 87 f. 141 ff. 240 ff. A. 272. 290 f.
Weltende 56 f.
Wohlthätigkeit, kirchliche 40 f. (63).



DUE DEC 19 '32

BOOK DUE WID
5800042
NOV 5 1977

CANCELLED

C 761.80
Priscillianus :
Widener Library
002258719
3 2044 081 744 930